



Universidad
Carlos III de Madrid
www.uc3m.es

TESIS DOCTORAL

Hans Blumenberg y Carl Schmitt: secularización política y reocupación retórica

Autor:

Mario Frade Blas

Director:

Carlos Thiebaut Luis-André

**DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES: FILOSOFÍA, LENGUAJE Y
LITERATURA**

Getafe, diciembre de 2015

TESIS DOCTORAL

Hans Blumenberg y Carl Schmitt: secularización política y reocupación retórica

Autor: Mario Frade Blas

Director/es: Carlos Thiebaut Luis-André

Firma del Tribunal Calificador:

Firma

Presidente: (Nombre y apellidos)

Vocal: (Nombre y apellidos)

Secretario: (Nombre y apellidos)

Calificación:

Getafe, de de

Agradezco a mi director, Carlos Thiebaut, la absoluta libertad que me ha dado para elaborar este trabajo.

Índice

Sobre citas, bibliografía y traducción.....	p. 1
Introducción y resumen.....	p. 3
Parte I. La polémica sobre la secularización: ¿correspondencia estructural o reocupación funcional?	
Consideraciones preliminares acerca del concepto y la historia conceptual del término “secularización”.....	p. 21
1. Schmitt: transferencia histórica y correspondencia estructural.....	p. 35
2. Löwith: secularización de la escatología.....	p. 48
3. Las objeciones de Blumenberg.....	p. 53
4. Un epílogo, una reedición y algunas cartas.....	p. 73
5. Marquard: secularización de la teodicea.....	p. 84
Parte II. Las transformaciones y reocupaciones de la escatología y de la teodicea	
1. Escatologización <i>de y a través de</i> la historia. Hegel.....	p. 93
2. Escatologización <i>de y a través de</i> la política. Feuerbach.....	p. 104
3. Escatologización <i>de y a través de</i> la economía y la sociedad. Marx.....	p. 111
4. La búsqueda de un nuevo sujeto salvador.....	p. 120
5. Presión de reocupación y rechazo de la contingencia.....	p. 131
6. Mediación e immediatez. Representación e irrepresentabilidad.....	p. 143
7. <i>Creatio ex nihilo</i> vs. acción demiúrgica.....	p. 153
Parte III. Esencia, génesis y periodización de la modernidad	
1. Schmitt: expulsión deísta, desplazamiento del centro de gravedad, neutralización nihilista y Estado total.....	p. 159
2. Blumenberg. Alejamiento nominalista, “umbral de época”, superación de la gnosis, cambio de reparto y autoafirmación humana.....	p. 180
2.1 Al otro lado umbral.....	p. 205
2.2 Sobre la modernidad de Blumenberg.....	p. 213
Parte IV. Tiempo e historia	
1. Schmitt: sujetar el tiempo. La unidad del mundo y su freno.....	p. 223
1. 1 De la imposibilidad de una visión cristiana.....	p. 234

2. Blumenberg: mundo de la vida y ahorro de tiempo. Huidas de la contingencia.....	p. 237
Parte V. Teología política y antropología filosófica. ¿Doctrinas de la excepción?	
1. Schmitt: representación existencial y orden concreto.....	p. 257
2. Schmitt: lo político entre el absoluto y la excepción: “reocupación” de lo teológico.....	p. 273
2.1 “Reocupación” de lo teológico. Lo político es lo total.....	p. 285
2.2 Excurso: la nueva <i>auctoritas</i>	p. 290
3. Blumenberg: antropología. ¿Excepción de la inmanencia?.....	p. 292
3.1 ¿Una doctrina de la excepción?.....	p. 306
4. Blumenberg: retórica y representación <i>en lugar de</i>	p. 311
5. Amistad y enemistad en antropología y política.....	p. 327
6. Excurso: absolutismo de la realidad y <i>status naturalis</i> , conceptos límite y de la esfera extrema.....	p. 337
Parte VI. Entre terror y juego	
1. Schmitt: la irrupción mítica de la realidad.....	p. 341
1.1 Excurso: un mito gnóstico.....	p. 359
2. Blumenberg: del terror al juego.....	p. 363
2.1 Excurso: historias a falta de sentido.....	p. 400
Parte VII. <i>Nemo contra deum nisi deus ipse</i>	
1. Un Epimeteo cristiano.....	p. 413
2. De Prometeo a Epimeteo.....	p. 420
Parte VIII. ¿De vuelta a la filosofía de la historia?	
1. Schmitt: la unidad del mundo y el nuevo <i>nomos</i>	p. 427
2. Blumenberg: ilustración escéptica, sin teodicea, sin escatología y <i>sin Sentido</i>	p. 430
3. El absolutismo de la administración de Sentido.....	p. 438
A modo de epílogo. Estilos filosófico-intelectuales.....	p. 449
Bibliografía.....	p.459

Sobre citas, bibliografía y traducción

En las notas a pie de página, allí donde se menciona una obra por primera vez, se cita autor, título, editorial y año, y, en citas sucesivas, sólo autor y título o sus primeras palabras. En la bibliografía final se añade el lugar de edición y el traductor en caso de que lo haya. Se ha decidido no traducir aquellas citas de las obras que han sido consultadas en otra lengua, por no existir traducción al castellano, como en el caso de *The Genesis of the Copernican World*, de Blumenberg, o en el de las cartas que intercambiaron los autores centrales del trabajo: por ser traducciones reconocidas como fieles por los especialistas, como las de Robert M. Wallace para los trabajos de Blumenberg, y, además, por no duplicar las traducciones, lo que podría alejarlas demasiado del sentido original. En los casos en los que ha sido posible y se ha considerado necesario, se han consultado algunas de las traducciones inglesa, francesa o italiana disponibles, procurando obtener una lectura lo más precisa posible de los conceptos fundamentales de los autores objeto del análisis. Se han añadido entre paréntesis y en cursiva las palabras y conceptos considerados clave en el pensamiento de ambos autores la primera vez que se mencionan, o en aquellos lugares en los que el concepto mentado es especialmente relevante para el tema tratado.

Por último, y para que sirva de disculpa con Blumenberg y Schmitt, sigo la estrategia de Marshall Sahlins, que en la introducción de *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Viceversa*, tras referirse al posible escándalo que supondría para filólogos y classicistas comparar a los atenienses de la época clásica y sus Guerras del Peloponeso con bárbaros como los de las islas Fiyi y sus guerras polinesias, añade, en nota al pie: “Worse yet, I am comparing the Athenians to famously cannibal Fijians without even knowing ancient Greek. Lacking the language, one has little hope of being taken seriously by classicists. But if they don’t want anthropologists and others of such ilk to comment on the Greek texts, why do they bother doing so many translations?”¹

¹ Sahlins, M., *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*, University of Chicago Press, 2004, p. 2, n. 1.

Introducción y resumen

El objeto de este trabajo es un estudio comparativo de algunos de los temas a los que se enfrentan las filosofías de Hans Blumenberg y de Carl Schmitt. Uno de los problemas que plantea la elaboración de una investigación comparativa entre ambos autores es la búsqueda de un criterio que la posibilite, y que, a la vez, permita la “reducción de la complejidad”, variedad, prolijidad y contradicción existentes a lo largo y ancho de sus producciones. Por eso, se ha sometido a ambos autores a un procedimiento de “descarga” de su complejidad y de “reducción significativa”.

Los trabajos de Blumenberg abarcan 18 obras “mayores”, más de 160 ensayos, artículos y conferencias, entradas de diccionarios y ediciones críticas de las obras de Nicolás de Cusa y Galileo. La de Schmitt es tan numerosa como la anterior, aunque la mayoría de sus obras “mayores” son de tamaño mucho más reducido. La selección y delimitación de temas se hace aún más necesaria al contemplar la multiplicación exponencial, año tras año, de la literatura secundaria sobre el metaforólogo y el jurista. Dado que la comparación se ha limitado sólo a algunas de las cuestiones por las que ambos se interesaron, algunas de sus obras juegan un papel más importante en la investigación, mientras que otras, que en el conjunto de sus producciones pueden, con razón, ser tenidas por primordiales, juegan sólo un papel secundario. Por ejemplo, en el caso de Blumenberg, se da más relevancia a trabajos como *La legitimidad de la edad moderna*, *La génesis del mundo copernicano*, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, *Trabajo sobre el mito* o *La inquietud que atraviesa el río*, mientras que el análisis de su “metaforología”, y los estudios de caso que dedicó a algunas de las “metáforas absolutas” más importantes de la historia de occidente tienen un papel subordinado. En el caso de Schmitt, las dos “teologías políticas”, los trabajos sobre la forma política de la Iglesia católica, *El concepto de lo político*, o las conferencias sobre “La época de las neutralizaciones y despolitizaciones” y “La unidad del mundo” tienen un papel más destacado que obras como *La dictadura* o *Teoría de la constitución*, con menor espacio de lo que sin duda merecen. El transcurso de la investigación mostrará la necesidad de estos criterios de trabajo y de estas priorizaciones, que están determinadas por la selección de temas a través de los que se lleva a cabo la comparación.

Se trata de mostrar y analizar las similitudes y diferencias entre dos puntos de vista: el de Hans Blumenberg –y Odo Marquard secundariamente– como representante

de la antropología filosófica, y el de Carl Schmitt, como representante de la teología política, para establecer sus posiciones relativas en los siguientes campos: política, modernidad, tiempo e historia, hombre (moderno), y mito. La comparación se establece tanto de modo directo como por medio de un tercero, *enemigo* de ambos, las filosofías de la historia, que, como punto externo de apoyo, servirán de complemento y de palanca que facilite el establecimiento de las posiciones respectivas. Uno de los temas será la denominada por Monod “querella” de la secularización.² Los tres autores, junto con Karl Löwith, que no forma parte explícita pero sí implícita del trabajo, poseen una teoría propia de la secularización. Esta afirmación puede parecer paradójica a primera vista en el caso de Blumenberg, dado que uno de los temas centrales y constantes de su filosofía es, precisamente, la recusación de tal teoría como modelo legítimo de explicación histórica; pero su propuesta alternativa, un modelo funcionalista de la historia en el que la continuidad no está determinada por la transmisión de contenidos sustanciales idénticos, sino por la permanencia funcional de “posiciones” y “papeles”, y en el que la novedad se introduce en la forma de “reparto de papeles” o “reocupación de posiciones”, desemboca en una confirmación, incluso en un refuerzo, del teorema o tesis de la secularización. Mostrar cómo sucede esta confirmación y refuerzo es el objeto de la primera parte.³ Es esta confluencia la que da pie a preguntarse por la posible existencia de otros puntos en común y más profundos; por ejemplo, en torno a la esencia, génesis y periodización de lo moderno, sus conceptualizaciones del tiempo y de la historia o la “condición” o “naturaleza” del hombre mismo, y del hombre moderno en particular. Sus posiciones relativas en lo que se refiere a estos temas aparecen como confluyentes en mayor medida de lo que, a primera vista, pudiera parecer (y de lo que, a mi juicio, han señalado tradicionalmente los comentaristas). Si diagnósticos, pronósticos y “terapias” sobre la modernidad, y la discusión sobre la determinación de su génesis y su periodización, pueden considerarse convergentes o no, y hasta qué punto, es cosa discutible. Discutirlo es parte del trabajo.

Al tercero en discordia, las filosofías de la historia, se le atribuye un papel instrumental: la función de delimitar sobre su fondo las similitudes y las diferencias

² Monod, J.-C., *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, J. Vrin, 2002. De gran ayuda para seguir la discusión es su distinción entre “secularización como transferencia” y “secularización como liquidación”.

³ Odo Marquard fue quien señaló esta confluencia de fondo, especialmente en su ensayo de 1973 “Dificultades con la filosofía de la historia”; pero también la presupone en ensayos y conferencias tanto anteriores como posteriores. Los más importantes están recogidos en Marquard, O., *Las dificultades con la filosofía de la historia. Ensayos*, Pre-Textos, 2007 (a partir de ahora, Marquard, O., *Las dificultades*).

entre los dos pensadores, y, así, sus posiciones relativas. Esto no quiere decir que las filosofías de la historia queden subordinadas completamente al análisis comparativo propuesto, sino que tienen una consistencia (o inconsistencia) propias, y, por tanto, como tales tendrán su parte autónoma en el análisis. El objetivo es buscar el terreno sobre el que se asienta la discusión, el suelo común.

Los pasos dados para realizar la comparación, y los campos en los que ésta se establece, son los siguientes, comenzando, como es costumbre de Marquard consagrada por la tradición, por el primero:

I - El primero contiene una exposición general de la “querella de la secularización”, con el objeto de señalar, sobre todo, las dificultades que afronta el intento de explicación funcionalista de Blumenberg como alternativa al sustancialismo que critica en el modelo de explicación histórica del teorema de la secularización. Este intento, que quiere huir de dicho sustancialismo, fracasa en el sentido de que, en su modelo, la función determina la sustancia, razón por la cual acaba reforzando, desde otro punto de vista, las teorías sobre la secularización. El contenido de “reproche” que Blumenberg detecta en todo teorema de la secularización es “reemplazado” en su modelo funcionalista de explicación histórica por un “reproche” similar: aprecia “reocupaciones” ilegítimas a las que califica como “recidivas gnósticas”. Esta convergencia es la que apunta hacia otras posibles. Pero para visibilizar todo el alcance del teorema de la secularización, sea en su versión “sustancialista” o sea en su versión “funcionalista”, se hace necesario un breve recorrido por la filosofía de la historia, que será el objeto de la parte II.

II – En la segunda parte se exponen, siguiendo el teorema de la secularización-reocupación, las filosofías de la historia hegelianas y sus superaciones-negaciones por parte de los jóvenes hegelianos. En esta parte, parafraseando a Blumenberg, hablo de “escatologización *de y a través de* la historia” y, siguiendo a Marquard, de la historia como teodicea. Se puede hablar también, con Kolakowski, de “escatologías seculares”, o, con Marquard, de “teologías cuya secularización ha fracasado”. Rafael Sánchez Ferlosio describe en general a las filosofías de la historia como “disfraces fraudulentamente laicos”. El “drama de la Encarnación”, el “Juicio Final” y el tribunal teodiceico son los paradigmas que configuran y determinan la posición de las filosofías de la historia. Objetos en esta parte son: primero Hegel, después la ruptura o brecha feuerbachiana, (que, haciendo que la política devenga religión, da inicio a lo que he llamado “escatologización de la política”, además de a la “escatologización de la

antropología”, al convertirla en reappropriación de los contenidos alienados en Dios), y, finalmente, la consumación-negación marxista, que implica una “escatologización de la economía” o de la sociedad. En el proceso, la frase del “Prefacio” de los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel, “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”,⁴ sufre un proceso de conversión en mandato o deber religioso, político, económico y “humano”. Se explican las filosofías de la historia revolucionarias, surgidas de la crítica a Hegel, como sueños que pretenden alcanzar la inmediatez, del mismo modo que los movimientos milenaristas medievales, analizados por Norman Cohn, aspiraban a vivir de modo inmediato la salvación, sin necesidad de mediaciones sacramentales o institucionales. A estas filosofías revolucionarias se oponen tanto la antropología filosófica como la teología política, filosofías de la mediación, de la representación y de la delegación de poderes.

El origen de toda esta concepción de la historia y del tiempo está en lo que Jan Assmann ha denominado, siguiendo a Karl Jaspers y a Shmuel N. Eisenstadt, “giro axiológico”,⁵ pero especialmente en la “distinción mosaica”⁶ introducida por el monoteísmo y continuada en la idea cristiana de encarnación. Siguiendo esta línea, si en las filosofías de la historia modernas la historia deviene el lugar de la realización de las cosas y valores últimos, se da lo que llamo “escatologización *de y a través de* la historia”, cuya consecuencia es la inmediata “escatologización de la política” (II. 2) y sus sujetos. La política deja de ser acción y deliberación en la plaza pública, en el ágora de la polis, y deviene acción en la historia, que, escatológicamente concebida como drama de la Encarnación y “tribunalizada” como “verdadera y real teodicea”, se convierte en una forma de acción salvífica, donadora de sentido universal, y, en este sentido, en una forma de acción sacramental o de vivencia milenarista. Deja de ser deliberación sobre la forma de gobierno, sobre los impuestos y necesidades de la ciudad, sobre la declaración de guerra a un vecino o sobre la firma de una alianza, y se convierte en discusión sobre la historia entendida como desarrollo unitario, sobre si la acción propuesta “acelera” o “retarda” la historia, sobre si es progresista o conservadora, revolucionaria o reaccionaria.

⁴ Hegel, G. W., *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, 2005, p. 59.

⁵ Véase, Eisenstadt, S. N., “Introduction” a *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, 1986, pp. 1-2.

⁶ Assmann, J., “Monotheism and Its Political Consequences”, en Giesen, B. y Suber, D. (eds.), *Religion and politics: cultural perspectives*, Brill, 2005, pp. 141-159; véase también, Assmann, J., *The Price of Monotheism*, Stanford University Press, 2010.

Como consecuencia de la escatologización de la historia y de la política se da una “escatologización de los nuevos sujetos políticos” (II. 3), sea en forma de naciones, de clases, o de razas, etc. Aquí, siguiendo la definición de Weber de “comunidad”,⁷ o, más concretamente, de “acción comunitaria”, entendida como acción inspirada en valores últimos, carismática e integral, se habla de “búsqueda de nuevos sujetos salvadores”. Los nuevos sujetos o comunidades políticas carismáticamente legitimados pueden dividirse en dos grupos: los que mueren sin sobrepasar el momento carismático, y los que “triunfan” y, como consecuencia, se burocratizan y adquieren forma de Iglesia, como por ejemplo los partidos comunistas o las naciones. Surgen, junto con estos nuevos sujetos políticos que actúan en la historia, lo que los teóricos han llamado nuevas “religiones seculares”, “religiones políticas”, “civiles” o “laicas”; se trata de religiones del pueblo, de la humanidad, de la república o “nuevos cristianismos”, que emergen sobre todo en el siglo XIX, a la vez que las aspiraciones a crear una “nueva mitología”. Manfred Frank para el caso de las nuevas mitologías y Paul Benichou para el resto serán los apoyos fundamentales que sirvan al análisis de estos fenómenos, pero no los únicos.

Como consecuencia de esta sacralización de la historia y de la política, se produce la ontologización y “escatologización” del enemigo y de la guerra (II. 4), fenómenos analizados por el propio Carl Schmitt y por Ferlosio, entre otros. El “otro” es, consecuente y lógicamente con el proceso anterior, ontologizado, y se convierte en enemigo del género humano. La guerra contra él se convierte en guerra “escatológica”⁸ y deber sagrado. Consecuencia de la búsqueda del sentido último y de la aspiración a realizar las cosas y valores últimos, emerge lo que he decidido denominar, apoyándome en los autores centrales del ensayo, un “imperativo de sentido” que muestra un triple aspecto: un “imperativo escatológico”, que obliga a la realización de los valores últimos; un “imperativo teodiceico”, que obliga a otorgar un sentido a la totalidad de la historia, y a justificar, de ese modo, el mal y el sufrimiento; y un “imperativo funcionalista de reocupación”, que obliga a cubrir las posiciones heredadas. Siguiendo a Blumenberg, a Marquard y a Weber, el fracaso de la teodicea hace surgir necesidades de sentido que parecen resultar insoslayables, generando lo que denomino “presión

⁷ Basada, como se sabe, en la distinción entre comunidad (*Gemeinschaft*) y sociedad (*Gesellschaft*) de Ferdinand Tönnies. Véase, *Community and Civil Society*, Cambridge University Press, 2001.

⁸ Ferlosio distingue entre “guerra escatológica” y “guerra en forma” en *Un escrito sobre la guerra. Capítulo de Apuntes de Polemología*, Instituto Cervantes de Roma, 2005, recogido después, con variantes, en *God & Gun. Apuntes de polemología*, Destino, 2008.

teodiceica del sentido”, “presión escatológica de realización” y “presión funcionalista de reocupación”. Cada fracaso escatológico o teodiceico provoca, como cada incumplimiento mesiánico, nuevas radicalizaciones y sobrepujamientos. El estatuto de esta “presión” se discute a lo largo del trabajo. Como mesianismos secularizados o mesianismos cuya secularización fracasa, son intentos de hacer coincidir, antiblumenberguianamente, tiempo cósmico y tiempo de la vida, intentos de forzar las puertas del paraíso, de vivir la salvación. Otro aspecto de la cuestión es que la política, determinada por la escatologización *de y a través de* la historia, se convierte en creación *ex nihilo*, que se opone a la política concebida como “acción demiúrgica”, que está obligada a trabajar con los materiales y las formas disponibles, es decir, como un “arte de lo posible”. El sujeto político “salvador” que exige la nueva forma que adquiere la política, tiene que devenir primero nada, estar “nadificado”, para que se pueda esperar de él la salvación. “¿Qué es el tercer estado?” de Sieyès, o el *Manifiesto comunista*, que lo parafrasea, serán ejemplos que ilustren este proceso. Lo anterior implica una generalizada justificación del sacrificio, que da lugar a lo que Ferlosio ha denominado “la mentalidad expiatoria” o sacrificial, formas, por tanto, de “teodiceas de la desgracia”. A toda esta “escatologización” se oponen tanto la antropología filosófica de Blumenberg como la teología política de Schmitt. Si en su oposición reproducen o no aquello a lo que se oponen será objeto constante a lo largo del trabajo.

III – Si en la polémica en torno a la secularización como categoría de interpretación histórica hay contenida una polémica en torno a la esencia, la génesis y la periodización de la modernidad, ¿cuáles son esa esencia, esa génesis y esa periodización según las posiciones relativas de los dos autores principales? Mientras que para Blumenberg la génesis de lo moderno se sitúa en el alejamiento nominalista de Dios, para Schmitt se sitúa en su expulsión deísta. Blumenberg conceptualiza el alejamiento nominalista de Dios como “umbral de época”, mientras que Schmitt piensa su expulsión deísta como “desplazamiento del centro de gravedad”. Lo que para Blumenberg es un “cambio de reparto” que da lugar a la “autoafirmación” humana, para Schmitt es desplazamiento del centro de gravedad que da lugar a la “neutralización despolitizadora”, nihilista en última instancia. Si para Eric Voegelin la modernidad es gnosís, diagnóstico con el que Schmitt puede estar de acuerdo (al menos parcialmente), para Blumenberg y Marquard es, en cambio, la superación de ésta. Lo que el filósofo de Lübeck teoriza como alejamiento nominalista converge sin muchas dificultades con lo que, para Marquard, es el resultado del “suicidio teodiceico” de Dios.

Para Schmitt, la génesis de la modernidad está marcada por la neutralización deísta-metafísica de Dios, que da inicio a toda una serie de desplazamientos neutralizadores del “centro de gravedad” hacia la neutralización última, la neutralización técnico-racional-burocrática. El movimiento se inicia en el campo jurídico-político con Hobbes, quien, en busca de un terreno teológicamente neutral para escapar de las guerras civiles hermenéuticas, guerras confesionales o de religión, desatadas tras la Reforma, encuentra en el “dios mortal”, encarnado en la persona del soberano, el terreno neutralizador de la *stasis*, y en la mínima expresión “that Jesus is the Christ”, el mínimo común neutralizador capaz de ordenar la paz. Esta primera neutralización presenta, para Schmitt, una doble faz según su doble concepto (positivo y negativo) de neutralización: por un lado, neutraliza la guerra y, sin impedir o bloquear la decisión política eficaz, permite la paz; pero, por otro, es el inicio y el primer impulso de nuevas neutralizaciones despolitizadoras. Además, Hobbes representa una forma pura de decisionismo, sin fundamento en un “orden concreto” (prejurídico); la política se convierte en una decisión tomada sobre el puro caos, dando lugar a la primera forma de nihilismo. Esta doble cara del concepto de neutralización hace que también su concepto de “despolitización” adquiera un doble aspecto, porque el desplazamiento en busca de un terreno neutro provoca, como movimiento correlativo e inmediato, necesariamente, la politización (o repolitización) del territorio conquistado por la neutralidad, convirtiéndolo de nuevo en terreno minado políticamente. Lo político no es una sustancia, sino una relación, al igual que la neutralidad. Repolitizado el nuevo terreno, es decir, fracasado el proyecto neutralizador que marca el inicio político de la modernidad, el programa despolitizador no es abandonado, sino reactivado, incluso radicalizado y acelerado, en busca de un nuevo terreno neutral. La serie constantemente acelerada, profundizada por cada nuevo fracaso y reafirmada tras cada desencanto, desemboca en la moderna neutralidad racional-técnico-burocrática, que hace de la política y del derecho un neutral gobierno de la ley, un neutral gobierno de la economía o un neutral gobierno de la técnica. El carácter “nihilista” de la serie, y su culminación en el “gobierno de la falta de espíritu sobre el espíritu”, no se debe sólo, según Schmitt, al hecho de que alcanzar un terreno neutral sea políticamente imposible, pues por sí misma la neutralización de conflictos puede ser positiva, sino en el sueño (o pesadilla) de conseguir una neutralización definitiva de las relaciones humanas, que según el jurista son, por esencia, polémicas, y de la aplicación de todos los medios disponibles para lograrlo. Es decir, el objetivo del “proyecto” moderno sería acabar con la política,

realizar el milenio técnico. Esta neutralización es falsa (políticamente), dado que oculta la esencia polémica del hombre y de las relaciones humanas, es decir, oculta ideología. Además bloquea toda decisión políticamente eficaz, que está constreñida por la disponibilidad de órdenes concretos sobre los que poder fundarse. (Por tanto, la política es, según una posible lectura de Schmitt, una forma de lo que he llamado “acción demiúrgica”). Ésta es la razón por la que la modernidad cae, a su juicio, en nihilismo. Si el nihilismo técnico, que en el campo del derecho toma la forma de la legalidad pura, es el nuevo y último terreno neutral, es también, a la vez, el último y nuevo terreno de la batalla política. Pero en un terreno y con unas normas consideradas automáticamente neutrales, y, por lo tanto, justas por sí mismas, (exactamente como el mercado capitalista se piensa a sí mismo), la decisión políticamente fundada escapa de las manos de los hombres y se convierte en una decisión tomada por el propio mecanismo, o, más bien, en la decisión tomada por el hombre –las élites dominantes– de dejar en manos del mecanismo la toma de decisiones. El hombre moderno se entrega a la neutralidad técnica como a la justicia absoluta, y convierte el mecanismo neutralizador, por ejemplo el mercado, en un mecanismo de producción de juicios que adquieren por sí mismos el carácter y el valor de últimos e inapelables. Según Schmitt, frente a esta maquinaria teológico-política neutralizadora y despolitizadora se debe resistir, y su teología política intenta ser tal resistencia. Pero, ¿no constituye tal caracterización de la modernidad una forma de filosofía de la historia, precisamente lo que trata de combatir? ¿No se hace de la modernidad un “proceso-progreso” teleológicamente dirigido? ¿Y no se construye, en forma de respuesta teológico-política, bien una filosofía de la historia invertida, que reduplica las posiciones de lo combatido, o bien un nuevo estado de naturaleza que conduce de nuevo al hombre hacia guerras civiles hermenéuticas? Estas preguntas, y otras similares, guían el análisis de la teología política schmittiana.

Para Blumenberg, la modernidad no es neutralización sino autoafirmación; no absoluta sino limitada, humana. Ante el absolutismo teológico del Dios nominalista de la *potentia absoluta*, al hombre no le quedó otra opción filosófica y vital más que la de buscar un nuevo suelo firme; al producirse el alejamiento y ocultamiento de un Dios devenido absolutamente trascendente e irrepresentable, el hombre pierde la confianza en la estabilidad de su mundo y la seguridad de su posición en él. En busca de un terreno firme, y no sólo neutral, el hombre logra alcanzar una nueva seguridad, ahora autoforjada por y en sí mismo. La pérdida de confianza en Dios se produjo como consecuencia perversa de un exceso de confianza en Él. El poder de Dios, que en su

momento generó un “mundo de la vida” (cristiana) y la posibilidad de una vida humana, ha crecido tanto y se ha vuelto tan arbitrario y tan impredecible, que precisamente la potenciación teológica de su poder hace estallar el marco en el que cumplía su función de garantía, obligando al hombre a buscar un sustituto capaz de cumplir con la vieja función asignada a Dios: ganar confianza sobre la realidad. El mundo abandonado por Dios, o sujeto a su poder incomprensible, se convierte en mera “realidad”; pierde su condición de “mundo de la vida” y deviene *factum brutum*, “absolutismo de la realidad”, (de nuevo, porque ha habido al menos otra forma del “absolutismo de la realidad”, la del primer y “numinoso” día de la hominización). Frente a este absolutismo y, en cierta medida, gracias a él, nacen la ciencia y la técnica modernas, no como neutralización de un conflicto teológico-político, sino como “autoafirmación” humana, como ganancia de distancia y de confianza sobre el absolutismo de la realidad.

El alejamiento nominalista de Dios, o su suicidio teodiceico, hace necesario un “nuevo reparto” de funciones en la estructura triádica Dios-mundo-hombre, que es la que determina el devenir humano. Ha surgido una vacante que provoca corrimientos y desplazamientos en el resto de posiciones funcionales, que necesitan ser reajustadas. Se hace necesario, según Blumenberg, un nuevo reparto funcional; las posiciones deben ser reocupadas o dejadas explícitamente vacantes, que es otra forma de ocuparlas. Las preguntas funcionalmente heredadas son respondidas con nuevos medios. La necesidad de un nuevo reparto provoca un “umbral de época”. El umbral está marcado por la provisionalidad: la pérdida de un mundo de la vida y la esperanza o expectativa del surgimiento de otro. Mientras tanto, la vida del hombre está caracterizada por la precariedad, y todos los sueños (o pesadillas) de encontrar un mundo definitivamente asegurado, tal y como lo eran hasta cierto punto el de la Edad Media y el de la Antigüedad, son intentos antimodernos, recidivas gnósticas o regreso a posiciones “cosmistas” ya inaccesibles.

También la Edad Media estaba caracterizada por una inestabilidad específica, la inestabilidad gnóstica, cuya manifestación final, el nominalismo, provocó precisamente el estallido del mundo medieval y el derrumbamiento por implosión de la teología. La modernidad es conceptualizada por Blumenberg como superación definitiva de la gnosis, tras la inestable y finalmente fracasada superación medieval. Por esto Marquard puede caracterizar a la Edad Media como la primera modernidad fracasada, o a la modernidad como Edad Media triunfante. Para cumplir con el papel heredado, con la “función de confianza” que en el aseguramiento del mundo de la vida y del hombre

cumplía Dios, se han hecho diversos intentos restauradores y revolucionarios, como los de las filosofías de la historia de la segunda parte, o como el que, a juicio de Blumenberg, lleva a cabo la teología política. En Blumenberg, en cambio, esta función es explícitamente dejada vacante, y, sólo hasta cierto punto, las llamadas “metáforas absolutas” pueden cumplir con esta sed de aseguramiento, de sentido y de legitimidad. El repertorio de metáforas absolutas aparece limitado por los papeles a repartir, por las funciones o necesidades heredadas con las que hay que cumplir y a las que hay que dar satisfacción. La historia se convierte en variación metaforológica, en una caracterización que lo acerca a Borges, para quien “quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas”, o a lo sumo “la historia de la diversa entonación de algunas”,⁹ y a René Char, para el que “l’histoire des hommes est la longue succession des synonymes d’un même vocable”.¹⁰ Para Blumenberg, es necesario acostumbrarse al vacío funcional de algunas de las posiciones, que no pueden ser actualizadas. Las estrategias para mediar con esa vacante en el sistema funcional tienen que ver con la representación y simbolización metafórica, pero en todo caso ya no son accesibles estrategias mitológicas o teológicas, especialmente en formas que aspiran a la actualización-realización del viejo papel de absoluto.

Lo que en Marquard es “presión teodiceica del sentido” y en el paradigma escatológico “presión a la realización” y a la actualización del sentido, en Blumenberg puede ser denominado “presión funcionalista del sentido”. Esta presión tiene que ser domesticada, rebajada, descargada, dividida o repartida entre varios puntos del sistema funcional, no puede ser ejercida por ninguno por sí solo. Pero a la vez hay una obligación y una exigencia. ¿Hace esto estallar y fracasar su sistema? El intento de mantener vacantes algunas funciones mediante rebajas de las expectativas de sentido, ¿no exige crear un aparato que proteja el vacío de posibles reocupaciones? ¿Y no es esto reocupar la vacante, aunque sea en la forma de su “desocupación”? Porque metáforas, morales provisionales, usos y costumbres, o todo aquello agrupado por la antropología filosófica bajo la categoría general de “instituciones”, dejan de ser lo que son cuando se exige de ellas, conscientemente, que cumplan su función; se vuelven disfuncionales en el momento mismo en que se toma conciencia de la función que cumplen, como en el

⁹ Primera y última frase de “La esfera de Pascal”, en Borges, J. L., “Otras inquisiciones”, en *Obras completas I*, RBA-Instituto Cervantes, 2005, pp. 636-638.

¹⁰ La cita continúa: “Y contredire est un devoir”. Char, R., “L’Âge cassant”, en *Oeuvres Complètes*, Gallimard, 1995, p. 766.

caso del mito, desfuncionalizado en el instante del descubrimiento de su eficacia. Estas preguntas, y otras similares, guían el análisis de la antropología filosófica.

IV – Las distintas conceptualizaciones de la génesis y el significado de la modernidad determinan la existencia de diferentes conceptos de tiempo, y, en consecuencia, de diferentes formas de pensar la historia. Por ejemplo, Karl Löwith, como reacción a lo que considera tiempo escatológico de la modernidad, la idea de progreso, fruto de la secularización de la teología de la historia y de la inmanentización del *eschaton* trascendente, lleva a cabo una naturalización del tiempo que implica, a juicio de Schmitt, una deshistorización del hombre. Para el discípulo de Heidegger debemos regresar a una concepción “premoderna” del tiempo, como eterno retorno natural. Según Blumenberg esta forma de pensar el tiempo no tiene en cuenta el moderno estallido del cosmos, y por tanto del tiempo cósmico, que se ha vuelto irrepresentable. El cosmos ha escapado de la posibilidad de la contemplación teórica porque ha devenido una instancia que aterroriza, una instancia de lo numinoso. Blumenberg caracteriza como “cosmistas” o gnósticas las posiciones que, como la de Löwith, intentan hacer coincidir de nuevo tiempo de la vida y tiempo del mundo.

Por eso, para Blumenberg y Marquard, el tiempo es distancia ganada sobre el origen y sobre la realidad; el origen es aquello que ya siempre hemos dejado atrás y a lo que no podemos volver en ningún caso; las tentativas de regreso son intentos de reocupación de una posición ya inaccesible; son esfuerzos infructuosos, y con consecuencias nefastas, por hacer coincidir de nuevo tiempo cósmico y tiempo de la vida. Siempre somos ya más nuestro pasado, aquello que tenemos a nuestras espaldas, que nuestro futuro. El tiempo humano emerge cuando se consigue abrir en el tiempo del mundo, absolutamente indiferente respecto a las pretensiones humanas, una brecha; cuando se logra una distancia que permite el surgimiento de un tiempo de la vida. Frente a la escatologización del tiempo, implícita en las filosofías de la historia, la antropología filosófica intenta aceptar la finitud y contingencia humanas; el tiempo humano es tiempo provisional: el hombre no tiene tiempo, tiene un plazo. En los “mundos de la vida” se pueden encontrar, a su juicio, todavía modos para escapar de la indiferencia del mundo. Mores, usos y costumbres que ritman y armonizan la vida del hombre, que demarcan periodos y etapas humanamente accesibles. Usos y costumbres funcionan al modo de variaciones musicales. Son formas que la hacen soportable.

En cambio, Schmitt piensa en tres posibilidades de una historia cristiana, aunque concentra su atención en una de ellas, en la que concibe el tiempo como periodo de

gracia hasta el fin-final del mundo. Para él, la historia es ganancia de distancia respecto del futuro, un plazo de gracia y un *pro mora finis*. La irrupción de lo eterno en el tiempo que significó la encarnación del Hijo de Dios es el modelo que determina su concepción del tiempo y de la historia. Piensa en la posibilidad de una fuerza que frene el advenimiento del fin de la historia propiciado por la unificación técnica del mundo. Por esta vía, desemboca en una teologización de la historia y de la política, pues es una figura y un símbolo teológico el que recupera para luchar contra el nihilismo moderno, el *Kat-echon* de la carta apócrifa de Pablo a la comunidad de Tesalónica, modificando así su inicial aproximación aconfesional al problema de la secularización, y alcanzando finalmente una concepción mística de la historia y del tiempo.

Ambas conceptualizaciones del tiempo, la de la antropología filosófica y la de la teología política, se oponen a los tiempos del progreso y de la revolución como tiempos escatológica y mesiánicamente determinados, típicos de las filosofías de la historia. En este sentido se hará necesario señalar, aunque no sea el objeto específico de la investigación, las contradicciones o aporías en las que incurre esta última forma de conceptualización del tiempo. El progreso lineal contiene una paradójica implicación circular, dado que un telos debe guiar todo el proceso, es decir, debe estar presente ya al principio. Por otro lado, la revolución, que aspira a forzar un acontecimiento que se sustraiga del transcurrir del tiempo y se convierta en estado perpetuo, implica una forma escatológica de concebir la acción del hombre, que sería capaz de saltar por encima de la historia y la contingencia y acceder a la eternidad. A juicio de Schmitt, ambas formas de concebir el tiempo y la historia impiden una visión verdaderamente histórica de la existencia del hombre.

Es importante en este sentido la polémica que enfrenta a Löwith con Blumenberg en relación con la genealogía de la idea de progreso. Inmanentización de la escatología para el primero, generalización y “singularización”¹¹ de los progresos científicos, especialmente del astronómico, para el segundo. Se intenta dilucidar si la propuesta de Blumenberg contradice realmente o no a la de Löwith, pues si bien el primero propone una genealogía alternativa, la generalización que presupone “reocupa” el puesto de la vieja escatología, y puede, por tanto, coincidir con lo que he llamado su escatologización. De hecho, Löwith no niega los progresos en las ciencias, lo que niega es la legitimidad de su generalización escatológica. Esto hace confluir ambas tesis, si no

¹¹ La idea de “singularización” procede de Koselleck, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, 1993.

en cuanto a la génesis de la idea, sí en cuanto a la ilegitimidad de su singularización. En Blumenberg se puede encontrar, por otra parte, la idea de progreso como dominio de la naturaleza, como dominio sobre el absolutismo de la realidad, como tarea constante en favor del alejamiento del origen, idea que está contenida, curiosamente, en el mandato bíblico “creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla”, lo que podría hacer de la antropología filosófica una “secularización” de tal mandato. En este sentido, resulta fundamental la concepción del hombre como un ser de naturaleza a la vez “carente” y “abierto”, lo que por sí mismo lo destina al dominio.¹² El progreso se concibe aquí como línea de frente de la cultura en la lucha contra la naturaleza, lo que conduce a preguntar si no hay en esta antropología una forma de escatología, cuestión que será tratada en la parte siguiente.

V – Se analiza, por un lado, la antropología filosófica de Blumenberg, que, pese a trabajar con los métodos de la fenomenología de Husserl, extrae sus conceptos y categorías fundamentales de la antropología de Gehlen, y, por otro, la política (o teología política) de Schmitt, como posibles “doctrinas de la excepción humana”. Se indaga si en la antropología filosófica de Blumenberg hay oculta una doctrina de la excepción, y si, a pesar de su carácter explícitamente antignóstico, la conceptualización del hombre como “animal sin naturaleza” o “carente” y “abierto”, implica una escatologización en el sentido de una “excepcionalización” del hombre, que haría de él un animal “escatológico por naturaleza”, abandonado y dejado en la estacada. Una naturaleza que, schmittianamente, ha suspendido excepcionalmente la vigencia de su ley; el hombre habría sido abandonado del mismo modo a como lo fuera por el Dios nominalista de la *potentia absoluta* en los albores de la modernidad.

Si así fuera, se haría posible hablar de una antropología gnóstica invertida, no en el sentido de que seamos chispas de luz divina en el mundo, como en la gnosis tradicional, ni en el de que seamos chispas de futuro en el presente, como en la gnosis moderna de las filosofías de la historia, sino que seríamos chispas de carencia y abandono natural en la misma naturaleza, cuyo reverso positivo sería la apertura. El hombre no habría sido “arrojado” desde un más allá, sino sólo abandonado por la ley de la naturaleza, que en el caso del hombre se manifiesta en la forma de su suspensión, dando lugar a lo que, se puede denominar “estado de excepción” natural. El aparato cultural, la técnica y todo lo que en Blumenberg se significa con el término

¹² Gehlen, A., *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, 1987.

“instituciones”, resultaría ser una máquina gnóstica de alejamiento y de distanciamiento de la realidad “numinosa”, que se nos impone como prepotencia absoluta. La cultura sería un modo de alejarse de la naturaleza, un camino de huida a otro mundo (el de la vida) con medios distintos a los de la ascesis gnóstica, los de la dominación y domesticación de la técnica. La marcha de la técnica, que se corresponde con la del hombre, que incluso coincide con la de la hominización, sería el camino de huida del mundo “real” hacia el mundo de la vida, un camino gnóstico invertido. En lugar de huir escatológicamente del mundo, dominarlo libertinamente, hacerlo propio, apoderarse de él, convertirlo en un mundo de la vida.

En el caso de que fuera una doctrina de la excepción, estaríamos ante una profunda confluencia con la teología política de Schmitt y su doctrina de la soberanía como decisión sobre el estado de excepción, sólo que en un caso la excepción se da en el terreno jurídico-político y en el otro se produce en el terreno antropológico. Para la antropología filosófica de Blumenberg, el hombre está constreñido a construirse un mundo para sustituir la ausencia de un “ambiente” propio, dada su carencia de “impulsos” e “instintos” específicos. Está obligado a construirse un mundo de la vida, una caverna, para sustituir la intemperie del absolutismo de la realidad. Está obligado a hacer algo (un mundo) *en lugar de* vivir directamente la realidad.

VI – Se analizan los conceptos de mito y de mitología contenidos en la tesis estético-funcionalista de la teoría de la recepción de Blumenberg como opuestos tanto a la concepción progresista ilustrada, que ve en el mito prejuicio y falsedad, una etapa ya superada de la vida del hombre, como a la concepción de los románticos, que encuentran en el mito las fuerzas primordiales de la vida. En su teoría hay contenida una tajante –finalmente matizada– distinción entre mito y dogma. El mito cumple, mediante la narración de historias, una función de “descarga” frente al “absolutismo de la realidad”, concepto límite sobre el que construye toda su teoría. Los medios narrativos de la prolijidad, el rodeo y la digresión, entre otros, permiten dividir el poder numinoso primordial (R. Otto). Frente a esto el dogma tiende, según Blumenberg, a negar y bloquear la posibilidad de las historias. Si el mito es narración que descarga del absoluto, el *Trabajo sobre el mito* puede ser ese mismo mito.

¿Hay en Schmitt una teoría del mito con la que se pueda enfrentar especularmente la de Blumenberg? Y si la hay, ¿en qué consiste? Schmitt era un admirador del libro de Sorel sobre la violencia, especialmente de su teoría del “mito social”. Schmitt construye sus conceptos de “Estado total” y sus variantes apoyándose

en esta idea fundamental de Sorel, además de en *La movilización total* y *El trabajador* de su amigo Jünger. Si tales conceptos son mitos, y si todo mito es, como dice el propio Schmitt, politeísta, preguntarse si no decae su teología política se hace ineludible. Aunque Blumenberg no dedica muchas las páginas a Sorel, éstas son, a mi juicio, importantes. Por esta mediación resulta posible establecer una comparación directa entre ambos en este campo. También a través de *El Leviathan* de Hobbes, interpretado por Schmitt como un “fracaso” precisamente por haber despertado las fuerzas de un mito, puede establecerse un vínculo directo, porque Blumenberg hipostasia, como “concepto límite” necesario para explicar la función del mito, un “absolutismo de la realidad” como paralelo estricto con el *status naturalis* de Hobbes. Y si Blumenberg necesita “conceptos límite” para hacer funcionar su esquema posicional, ¿no se acerca con ello a los “conceptos de la esfera extrema” que tanto atrajeron la atención del teórico del derecho?

VII – En la escasa correspondencia que intercambiaron, quince cartas en total, la discusión sobre los asuntos de discrepancia acaba por concentrarse, sobre todo, en una discusión acerca de la interpretación de lo que Blumenberg denomina “tremendo apotegma”, el *motto* que encabeza la cuarta parte de *Poesía y verdad* de Goethe, *nemo contra deum nisi deus ipse*. Comentar las distintas interpretaciones y su implicación en relación con las discrepancias y acuerdos de ambos es el objeto de esta parte. Blumenberg pone su interpretación en relación con el tema mítico de Prometeo y Epimeteo, titanes con los que Goethe se identificó en su juventud y en su vejez respectivamente, y que recorre toda su vida y su obra. Schmitt hace una interpretación cristológica del apotegma, y además se definió a sí mismo como un “Epimeteo cristiano”. Esclarecer que representan para cada uno de ellos las figuras de los hermanos titanes es también objeto de esta parte. ¿Son figuras complementarias? ¿O quizá son adversarios, hermanos enemigos? Si se puede decir que ambos identifican en este mito, cristianizado en el caso de Schmitt, la expresión de la condición del hombre moderno, ¿cuál es esa condición o qué ven en ella que se hace expresable a través de este mito?

VIII – En esta parte se analizan las soluciones, propuestas o terapias que proponen en función de los diagnósticos y pronósticos que hacen. Dado que en el análisis de las partes anteriores ya está contenido gran parte de lo que cabría situar en el campo de las propuestas, es un capítulo breve, especialmente en lo que concierne a Carl Schmitt. Éste busca la posibilidad “católica” de una fuerza que frene y retenga el fin/final de la historia, propiciado, según él, por la unificación técnica del mundo. Un

Kat-echon que amplíe el “plazo de gracia” y que haga posible una pluralidad de poderes y de “órdenes concretos”, en la forma de grandes espacios, capaces de generar, a partir de su pluralidad, un nuevo *nomos* de la tierra. Blumenberg, por su parte, piensa en la posibilidad de mantener vacantes las posiciones heredadas de la teología que implican absolutismo, a través de la rebaja de las expectativas de sentido. Wetz, que ha dedicado un libro importante al pensador de Lübeck, define su filosofía como aceptación de la pérdida y mantenimiento resignado de vacantes. Esclarecimiento de la Ilustración o ilustración de la Ilustración es una de las formas que toma. Frente a un mundo escatologizado y “lleno de sentido”, el mundo de la vida, siempre provisional y precario. Se ha dicho que la posición de Blumenberg representa una forma moderna de epicureísmo. Marquard, que sin duda está cercano a las posiciones de Blumenberg, representa una rebaja escéptica de las exageradas aspiraciones de sentido. Más que de rebaja de las expectativas absolutas de sentido, se puede hablar, en el caso de ambos, de su descarga y división a través de la narración, del contar historias. Se puede caracterizar la filosofía de Blumenberg como una forma de Ilustración escéptica, que se opone radicalmente a toda teodicea y a toda escatología. *En lugar de una Historia del Sentido*, el sentido para las historias. *En lugar de preguntas sin respuesta*, respuestas para que no emerja la pregunta.

Finalmente, la filosofía de Blumenberg aparece como filosofía en un sentido muy particular. Al hombre no le conviene conocer la “verdad desnuda”, y probablemente tampoco le resulte posible; necesita vivir oculto en la caverna. En la caverna, el más débil supo hacerse imprescindible narrando historias (*stories*): el objetivo de Blumenberg es también hacernos más fuertes con su trabajo narrativo. Porque su filosofía no es, en definitiva, una “teoría” con pretensión de coherencia sobre las grandes cuestiones, y mucho menos una respuesta a todas ellas. Su filosofía es mito en sentido literal. Mitos, es decir, historias *en lugar de* una teoría. *En vez de* la univocidad del Sentido, la plurivocidad de las historias. *En lugar de una Historia del Sentido (History)*, el sentido para las historias (*stories*). *En lugar de preguntas sin respuesta*, respuestas que eviten que emerja la pregunta. *En vez de* la tragedia, el mito. *En vez de una Historia*, muchas narraciones.

Se incluye en esta parte un pequeño *excurso* sobre la situación histórico-política actual, dominada por el mercado financiero mundial, que aparece como nueva institución de salvación. En este sentido, cabe preguntarse si su dominio, aparentemente indiscutible, que se muestra fuera y más allá del alcance de cualquier soberanía humana

y de cualquier descarga o división de su poder, puede suponer un “fracaso” político, en sentido relativo, de las estrategias seguidas tanto por la teología política schmittiana como por la antropología filosófica blumenberguiana. En todo caso, ambos pensadores ofrecen armas para pensar tal situación desde un punto de vista crítico.

Epílogo – El estilo filosófico-intelectual y retórico, de ambos pensadores, es el objeto de análisis en esta parte. En ambos casos dicho estilo es fiel reflejo de sus filosofías. Para Schmitt todo concepto es polémico y se inserta en una lucha concreta. Sus obras, su estilo y sus frases son un reflejo de esta concepción. Combate con sus textos que son campos minados. Sus “apotelesmas” son tan “tremendos” como el de Goethe. Aspira a concentrar en una frase la posición del enemigo y a golpearlo en el corazón de su concepción. Para él filosofar es combatir. Blumenberg, en cambio, cuenta larguísimas y lentas historias, teje una inmensa red, devana una madeja o trenza una maroma en la que no hay, propiamente, hilo conductor, sino que está formada por retazos y fragmentos que remiten unos a otros; despliega un mundo desde una metáfora; desarrolla una especie de “masa titánica” para impedir que el hombre se abisme en sus propias preguntas; descarga, divide y compensa en la forma misma de su exposición. Qué relación guardan estilo y modo de pensamiento, estilo y teoría, estilo y posición existencial en ambos autores intenta esclarecerse en esta parte.

I. La polémica sobre la secularización: ¿correspondencia estructural o reocupación funcional?

Consideraciones preliminares acerca del concepto y la historia conceptual del término “secularización”

Saecularisatio, en el *Codex Iuris Canonici*, es el paso de un clérigo del estado regular al secular. El paso significa el abandono de la regla y por lo tanto la exención de los votos y promesas que la vida conforme a regla implica, en especial los votos de obediencia y pobreza, dejando atrás la vida monástica y retornando con ello al *saeculum*, a la vida fuera de “la regla”, sin votos, propia del mundo, pasando a la condición de clérigo secular.¹³ El proceso implica un acto jurídico canónico, llevado a cabo por la correspondiente autoridad competente. En cuanto concepto del derecho canónico el término carece de toda ambigüedad y de toda carga valorativa; es un puro término técnico. Implica, además del acto jurídico, una acción ritual; el clérigo debe despojarse de las vestiduras y desprenderse de los símbolos que como clérigo regular está obligado a portar. También esta acción, como todo ritual, está absolutamente formalizada. Se trata, por tanto, de una acción doble, jurídica y ritual, y para “secularizarse” es necesario llevar a cabo ambas.¹⁴ Entendida en este sentido “la secularización posee un núcleo institucional inequívoco, sobre cuyo significado no hay ninguna duda”.¹⁵ “Secular” es por tanto un estado propio de un clérigo y no un estado propio del mundo, siempre según el marco del derecho canónico. Implica un proceso de desacralización parcial y una exención de promesas o votos que debe ejecutar una

¹³ Ver especialmente el Título II, *De los Institutos religiosos*, cánones del 607 al 709; más concretamente el capítulo VI, *De la separación del instituto* y el artículo 2, *De la salida del instituto*, que abarca desde el canon 686 al 693. Por ejemplo, el canon 692 reza: “El indulto de salida legítimamente concedido y notificado al miembro, lleva consigo de propio derecho la dispensa de los votos y de todas las obligaciones provenientes de la profesión, a no ser que, en el acto de la notificación, fuera rechazado el indulto por el mismo miembro”. En latín: “*Indultum discedendi legitime concessum et sodali notificatum, nisi in actu notificationis ab ipso sodale reiectum fuerit, ipso iure secumfert dispensationem a votis necnon ab omnibus obligationibus ex professione ortis*”. Puede consultarse en el portal de la Santa Sede, en castellano: http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_P2A.HTM, y en latín: http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/latin/documents/cic_liberII_lt.html#pars3sec1tit3

¹⁴ Otras definiciones hablan del *transitus de regularis a canonicus*, “reducción a la vida laica de quien ha recibido órdenes religiosos o vive según la regla conventual”. Marramao, G., *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, 1998, p. 19. Tanto Marramao como Koselleck deben mucho en sus análisis a Lübke, H., *La secolarizzazione, storia e analisi di un concetto*, il Mulino, 1970.

¹⁵ Koselleck, R., “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, en *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-Textos, 2003, pp. 41-42.

autoridad eclesiástica competente previamente establecida. Pero también un objeto puede secularizarse, especialmente una propiedad. El proceso es el mismo: una doble acción jurídico-sacramental que despoja al objeto de su carácter sagrado y de su pertenencia a las cosas sagradas, así como de su pertenencia jurídica a la Iglesia, llevado a cabo por la autoridad competente. Implica, por tanto, un proceso previo de consagración ante la misma autoridad, un juramento que conlleva ciertas obligaciones en el caso de una persona, y una sacralización ritual en el caso de un objeto, que, al convertirlo en sagrado, es sometido desde ese momento a un tratamiento reglado estrictamente, ritualmente establecido. Este segundo aspecto o primer momento del proceso de secularización será de momento dejado a un lado, pero su significación y relevancia saldrá a relucir en diversos puntos de la exposición.

Un primer desplazamiento o ampliación del significado del concepto se lleva a cabo dentro del propio ámbito del derecho, pero ya no dentro del derecho canónico. Sucede en un momento que ha sido considerado tradicionalmente por los historiadores, especialmente por los políticos y por los del derecho, como momento culminante que da inicio a la modernidad política en su sentido pleno, como acontecimiento umbral que pone fin a la vieja disputa de las investiduras entre Iglesia e Imperio, y que origina los Estados en la forma que hoy conocemos, que pasaron a denominarse a partir de este acontecimiento Estados seculares modernos, siendo, de hecho, los dos adjetivos unidos al nombre prácticamente sinónimos; dicho acontecimiento tradicionalmente considerado como fundacional de la modernidad es la Paz de Westfalia de 1648.¹⁶ Ahora, el concepto de *saecularisatio*, que ya es utilizado en su forma romance por el delegado francés enviado a Münster en 1646,¹⁷ pasa a ser un concepto del derecho político, con un significado distinto al del derecho canónico. Se trata de una expropiación sin indemnización de los bienes de la Iglesia, llevada a cabo por los príncipes protestantes. Este paso no es necesariamente un mero proceso de “desamortización”, como el que conoció España en el siglo XIX. No es un mero sacar una propiedad de “manos muertas”, sino que implica un proceso de autoafirmación del poder secular, los Estados soberanos que se están constituyendo en ese momento en su forma moderna, frente al

¹⁶ Por “Paz de Westfalia” se entiende la firma de los tratados de paz de Osnabrück y Münster, firmados entre mayo y octubre de 1648, con los que finalizó la Guerra de los Treinta Años en el Sacro Imperio y la Guerra de los Ochenta Años entre España y los Países Bajos. En ellos se establece, por ejemplo, que “Habrà una paz cristiana y universal y una amistad sincera, auténtica y perpetua (...)” en el título 1º, o que “Habrà en un lado y en el otro un olvido perpetuo, amnistia o perdón de todo lo que ha sido cometido desde el inicio de estos problemas (...) serán enterrados en el olvido eterno”, en el título 2º. Blin, A., 1648 *La Paix de Westphalie ou la naissance de l'Europe politique moderne*, Complexe Eds, 2006.

¹⁷ Lübke, H., *La secolarizzazione*, p. 27.

poder de la Iglesia, lo que comienza a insinuar posteriores procesos de ampliación y dilatación del concepto.¹⁸ Pero todavía mantiene un inequívoco sentido que no hace necesarias ulteriores explicaciones. Simplemente ha desaparecido la necesidad de seguir el proceso establecido en el *Codex Iuris Canonici*, y ahora es la autoridad del Estado la que “seculariza” bienes eclesiásticos, sin necesidad de autorización del derecho canónico. Se trata fundamentalmente, pero no sólo, de una expropiación de monasterios y abadías y las propiedades y derechos a ligados ellos. “En ambos casos, tanto en el sentido del derecho canónico como en el del derecho político, el concepto de secularización extrajo su significado concreto de la oposición espiritual/secular”,¹⁹ cuyo trasfondo es la doctrina agustiniana de las dos ciudades que ha dominado la historia medieval, como mostró Gilson en su ensayo.²⁰

Quizá ya este primer desplazamiento del significado del término implique en realidad la previa existencia de la Reforma y las subsiguientes guerras civiles confesionales y hermenéuticas, de las que se salió a través de la “autoafirmación” del poder secular de los Estados del momento. De momento, no se analizará si esta ampliación o desplazamiento del concepto implica o no necesariamente la existencia previa de la Reforma y la guerra de religión. Por ahora baste señalar que el concepto pasó del campo jurídico del derecho canónico al campo jurídico del derecho político y civil, secular.

Se puede apreciar ya que la existencia de dos campos presupone necesariamente la existencia, no del cristianismo como tal, sino de la Iglesia cristiana, que es la que hace necesaria una delimitación de competencias de los campos respectivos sin los que no resulta pensable algo así como una secularización entendida en sentido jurídico-político. Que la Iglesia construyera su derecho (canónico) apoderándose o “expropiando” los conceptos (seculares) del derecho romano, y que se constituyera como Iglesia imitando la estructura jerárquica del Imperio y adoptando sus rituales, como el triunfo y la apoteosis, y sus símbolos, como la tiara papal, es también cuestión que de momento será dejada de lado para retomarla, más adelante, en relación con las teorías de los autores cuyo análisis y comparación constituye el objeto del presente

¹⁸ “En este sentido, el término remite a un proceso de gradual expulsión de las autoridades eclesiásticas del ámbito del dominio temporal, sobre el cual el Estado moderno –nacido en 1648 de la paz de Westfalia– alzaba una pretensión de monopolio”. Marramao, G., *Cielo y tierra*, p. 22. Analiza todo el primer desplazamiento en el capítulo 2 de este libro, “El soberano de este mundo: la secularización como concepto político-jurídico”.

¹⁹ Koselleck, R., “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, p. 44.

²⁰ Gilson, É., *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Vrin, 2005.

trabajo. Será suficiente, por el momento, también aquí, señalarlo, para que se tenga presente esta primera apropiación-expropiación teológico-religiosa, condición indispensable de toda posterior secularización, a lo largo del trabajo. Señalar, también, que el establecimiento de los dos campos así constituidos, no implica sólo a la estructura jurídica y jerárquica de la Iglesia y sus símbolos, sino que tiene una influencia fundamental en la constitución del dogma declarado como obligatorio jurídicamente en el Concilio de Nicea del año 325, y en la proclamación de su credo como religión oficial del Imperio, y, por tanto, con valor de ley positiva, por Teodosio I en el Edicto de Tesalónica del 380.²¹ La ortodoxia de Nicea se establece por exigencia y bajo los auspicios del poder temporal. Las consecuencias de esto se harán notar a lo largo de toda la Edad Media. Algunos comentaristas e historiadores, como el propio Marramao, establecen incluso un arco temporal unitario que va desde Nicea hasta Westfalia.

Pero el desplazamiento que interesa aquí expresamente es el que se produce en y al campo filosófico histórico. Esta última (o penúltima) dilatación semántica tiene lugar en torno a la época de la Revolución francesa, aunque los teóricos suelen estar de acuerdo en que, en realidad, se produce durante el inmediato antecedente de la revolución, durante el periodo conocido como Ilustración; por eso sólo se puede establecer una fecha aproximada para esta segunda ampliación, que, por ejemplo, Koselleck y Marquard sitúan en 1750, fecha en torno a la que convergen toda una serie de acontecimientos que hacen de este año un año privilegiado, que constituye el inicio de lo que Koselleck denomina *sattelzeit* o “época de las singularizaciones”,²² especialmente el inicio de la publicación de la *Encyclopédie*. Es por estas fechas cuando el término adopta el sentido de una “categoría genealógica”,²³ cuya pretensión máxima es explicar el origen de lo que llamamos modernidad y con ello establecer las líneas principales de su posterior desarrollo. También las secularizaciones se singularizan y se convierten en la secularización. Deviene una categoría que pretende explicar el desarrollo unitario de todo un periodo de la historia, además de intentar establecer, mediante el mismo procedimiento, cuáles son los vínculos específicos, genealógico-causales, que mantiene con el periodo inmediatamente anterior. Es cuando aparece este nuevo significado histórico-filosófico-genealógico cuando comienza la “querella” en

²¹ Brown, P., *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*, Blackwell Publishing, 2003, pp. 73-74.

²² Koselleck, R., *Futuro pasado*.

²³ Marramao, G., *Poder y secularización*, Península, 1989, p. 23.

torno a su capacidad explicativa. Pero la querella no es sólo relativa a la capacidad explicativa de la nueva categoría, forjada metafóricamente, sino que se trata también de una querella fundamentalmente política, en torno a la que se juega una lucha que determina la multitud de usos ambiguos, confusos y controvertidos en los que entra el viejo y unívoco concepto.²⁴ Es este salto o desplazamiento desde categoría jurídico-canónica o jurídico-política a categoría histórico-filosófica el que determina todo el debate, pues, como se tratará de mostrar brevemente en este apartado, tal categoría sufre una “politización”, lo que la convierte en un concepto fundamental y esencialmente polémico.

El término, en tanto mundanización (*Verweltlichung*) de la transcendencia, es convertido en categoría genealógico-explicativa por Hegel, que concibe la modernidad como realización, mundanización, de los contenidos tenidos por racionales del cristianismo. La vieja dualidad agustiniana de mundo (*Welt*) y espíritu (*Geist*), entre *Civitas Dei* y *Civitas terrena*, desaparece fundida y “reconciliada” en la *Weltgeschichte*, en la historia universal y la filosofía a ella asociada, que según Hegel puede ser llamada, con toda propiedad, proceso de realización-mundanización (secularización) del espíritu en el mundo, cuya culminación se da precisamente en el momento en que Hegel escribe, incluso en su propia escritura, que significa y representa la culminación de la historia y a la vez de la filosofía, reconciliadas definitivamente y ya nunca más en oposición crítica.

Hay que tener en cuenta que la idea de secularización viene aquí expresada por el término “*Verweltlichung*”, mundanización, que remonta su significado a la sinonimia entre *Welt* y *saeculum* en tiempos de la Reforma y que en Hegel es convertida en categoría filosófica. De hecho, como se mostrará en el apartado correspondiente, Hegel remonta el proceso que denomina mundanización a la Reforma, excluyendo expresamente al cristianismo católico de este proceso, lo que le obliga a adoptar dos

²⁴ Tratar el tema de la secularización implica analizar un concepto filosófico, político y jurídico a la vez, por lo que conviene tener presentes las advertencias de la escuela de historia conceptual (*Begriffsgeschichte*): los conceptos nacen en un contexto, pero tienen una historia en la que sus significados van modificándose al paso de las modificaciones históricas generales, y en la que ellos mismos modifican las propias condiciones históricas; como parte de las modificaciones de la historia y, a la vez, como agentes de tales modificaciones, son útiles para investigar las imágenes de la realidad de una época, pero a la vez son también ya por sí mismos polémicos, en tanto agentes portadores de experiencias, expectativas e intenciones de los que los usan. Son muchos los pensadores que se pueden enmarcar en esta corriente, pero parece que todos están de acuerdo en que el clásico es el *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch sozialen Sprache*, editado por Reinhart Koselleck, Werner Conze y Otto Brunner. Útil para el propósito de la tesis ha sido, además del ya citado ensayo sobre la secularización, y también de Koselleck, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Trotta, 2012 y el ya citado *Futuro pasado*.

significados distintos para el mismo término, uno valorado positivamente como realización efectiva y eficaz de los contenidos racionales encerrados en el dogma de la religión cristiana, fundamentalmente en el de la Encarnación, y otro desvalorizado absolutamente como “mala mundanización” o mundanización sólo aparente y en la forma, sin realización eficaz, que habría gobernado toda la Edad Media y que aún domina en los territorios de culto católico.²⁵

Esta ambivalencia o ambigüedad del término está ya contenida, al menos de forma potencial, en el propio dualismo regular/secular que se encuentra en el *Codex Iuris Canonici*; incluso puede remontarse más atrás hasta la doctrina de las dos ciudades de Agustín y a la Biblia misma, a la distinción entre lo que es de Dios y lo que es del César, y al reino “que no es de este mundo” con el que el Jesús de los evangelios contesta al legado romano cuando se le pregunta si es “el rey de los judíos”;²⁶ o a la propia actitud del apóstol de los gentiles hacia las autoridades imperiales. Es más, dado que la propia Iglesia se constituye sobre el molde del Imperio, sobre sus derechos, sus jerarquías, sus rituales, sus símbolos y su calendario, puede considerarse que la ambigüedad del término “secularización”, también en su flexión como mundanización, es intrínseca al propio cristianismo, que, pensándose en principio como doctrina de salvación inmediata e inmediatamente defraudada y desencantada por el fracaso de la espera escatológica, se ve obligado a iniciar un proceso de “secularización” en el sentido de asentamiento en el mundo y en la historia, imprevistamente duraderos, que da origen a todo tipo de ambigüedades e intercambios que se prolongarán a lo largo de toda la historia del cristianismo, una fluida relación de interpenetración de las esferas, supuestamente separadas, secular y espiritual, Imperio e Iglesia, como mostró Kantorowicz en su estudio clásico.²⁷ La propia historia del cristianismo, en tanto religión extramundana que se ha manifestado en la historia, podría ser descrita y analizada desde este único punto de vista, y no sería mucho lo que tal historia dejaría fuera de su alcance. La separación Iglesia Imperio jamás fue una separación impermeable ni jamás pudo serlo, porque la doctrina “de los orígenes”, al menos la que dio lugar a la constitución de las primeras comunidades, que posteriormente se

²⁵ En la segunda parte se dan más detalles sobre la ambigüedad esencial de Hegel respecto al concepto de mundanización-secularización.

²⁶ “Jesús compareció ante el gobernador, el cual lo interrogó: -¿Eres tú el rey de los judíos? Contestó Jesús: -Lo que tú dices. / Pero, cuando lo acusaban los sumos sacerdotes y los senadores, no respondía nada.” Mateo, 27: 11, 12. Para las citas bíblicas se ha usado la edición *Biblia del peregrino*, en traducción dirigida por Luis Alonso Schökel, Ediciones Mensajero, 2001.

²⁷ Kantorowicz, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza, 1985.

llamarían cristianas, carecía de instrumentos para su asentamiento en el mundo una vez que la esperada vuelta inmediata del que creían mesías no se produjo, con lo que, para perdurar, se hizo necesario que tomara los instrumentos, de los que no disponía, del mundo circundante, y que en este sentido “expropiara”, teologizándolos y cristianizándolos, no sólo instituciones, rituales y símbolos, sino también, y especialmente, filosofías del mundo pagano. Por lo tanto, la ambigüedad del término y la dualidad valorativa introducida por Hegel en el concepto de secularización-mundanización pueden considerarse constituidas ya en el mismo seno original del cristianismo. El caso ya mencionado del credo de Nicea resulta paradigmático, creación y constitución de la ortodoxia por el poder secular. Pero, a la vez, es de esa misma oposición entre espiritual y temporal de donde el concepto, en sus aplicaciones jurídicas, extrae su contenido y, en sus aplicaciones filosófico-históricas, su fuerza explicativa.

Esto explica por qué el término “secularización” puede ser empleado para explicar el proceso por el cual el cristianismo se asentó en el mundo y se convirtió en Iglesia, como es el caso de la utilización que de él hace Blumenberg, y también para explicar el origen de la modernidad como liquidación o transferencia de los contenidos teológicos de ese mismo cristianismo. Desde “positivización” del cristianismo, para usar otro concepto hegeliano (que tiene más bien el sentido de una mala mundanización), hasta eliminación del cristianismo, este es el amplio espectro que abarca un término del que sin embargo, de una u otra forma, no parece fácil desprenderse a la hora de alcanzar una cierta comprensión de lo que se ha dado en llamar modernidad.

Siglo y medio después del Concilio de Nicea y menos de un siglo después de la proclamación de Teodosio, el papa León Magno “crea los paradigmas jurídicos fundamentales de la institución papal, tomando prestados del derecho romano sintagmas como *plenitudo potestatis* (el poder jurídico del papa, en tanto sucesor de Pedro) y el término *principatus* (el primado del pontífice correlativo al del emperador)”.²⁸ Esta “expropiación” como teologización de conceptos seculares determina ya la ambigüedad constitutiva de la que se viene hablando. Nicea, concilio en el que se establecen jurídicamente como verdaderas las creencias de un sector de los cristianos, es decir, el lugar donde nace la ortodoxia, es un concilio exigido, auspiciado y sustentado por la

²⁸ Pizzica, M., citado según Marramao, G., *Cielo y tierra*, pp. 23-24.

autoridad del emperador, cuya supuesta conversión final no debe ocultar su interés esencial, que es mantener y consolidar su poder personal, razón por la que obliga a los cristianos a llegar a un acuerdo que fije la doctrina, dado que sus desacuerdos estaban conduciendo al imperio a una situación de inestabilidad política que podía llegar a poner en peligro la autoridad y el poder personal de Constantino.²⁹ Es la autoridad imperial la que exige el establecimiento de una doctrina unificada, independientemente de su contenido, que ponga fin a lo que para el emperador eran probablemente disputas incomprensibles y absurdas, que ni siquiera los contendientes podían entender realmente. Aparte de la paradójica ironía de que sea el Imperio el que determina la creación de una ortodoxia salvífica, el interés de Constantino se limita a usar como arma política la religión cristiana.³⁰ A su vez, el interés de los obispos, a partir de ese momento ortodoxos, es un interés político, que pretende aprovechar la potencia del Imperio para imponerse como gobernantes de la nueva Iglesia, independientemente de la sinceridad subjetiva de la fe de cada uno de ellos. Se estableció así una relación de reciprocidad entre Imperio e Iglesia que determina la historia de la Edad Media como historia de los sucesivos intercambios entre las dos esferas.³¹

Esta relación simbiótica entre el Imperio legitimado por la Iglesia, y la Iglesia apoyada por el Imperio para expandir su doctrina, que está lejos de tener motivos puramente religiosos o de fe, sino que son motivos políticos y de poder los que determinan todo el proceso, recibe su consagración definitiva con el surgimiento de la doctrina de las dos espadas (en cierto modo ya contenida formalmente en Nicea) del papa Gelasio, que escribe en carta al emperador Atanasio en el 494: “Este mundo está regulado por dos principios: la *auctoritas* santa de los pontífices y la *potestas* real” de los emperadores.³² Ninguno de los dos principios tiene su origen autóctono en la doctrina cristiana, sino que tanto *auctoritas* como *potestas* son términos jurídico-políticos, para los que rápidamente se buscó justificación y fundamento en los textos

²⁹ Momigliano, A. (ed.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford University Press, 1963. Véanse también los comentarios de Sánchez Ferlosio, R., *God & Gun*.

³⁰ Los modernos teóricos de la *ersatzreligion* como característica específica de los movimientos políticos modernos no suelen tener suficientemente en cuenta el carácter de *ersatzreligion*, de religión política, del credo mismo de Nicea. Por ejemplo, Linz, J. J., “The religious use of politics and/or the political use of religion: ersatz ideology versus ersatz religion”, en Maier, H. (ed.), *Totalitarianism and Political Religions Volume I: concepts for the comparison of dictatorships*, Taylor & Francis e-Library, 2005, pp. 102-132.

³¹ En este sentido pueden considerarse constituidas las dos esferas necesarias para que surja una delimitación de competencias, aquel “mundo” que Heidegger y Blumenberg exigen para que el concepto de secularización pueda tener algún sentido. Se volverá sobre ello más adelante.

³² Citado según Marramao, G., *Cielo y tierra*, p. 24.

sagrados. Esto es lo que llevó al egiptólogo Jan Assmann a invertir por completo la tesis de Carl Schmitt.³³ Pero en realidad, como se mostrará más adelante, las tesis de ambos no son incompatibles en absoluto, pues Assmann se refiere al paso de la Antigüedad a la Edad Media, o más bien al surgimiento mismo del monoteísmo, y Schmitt al de la Edad Media a la modernidad. Es sobre esta doctrina de las dos espadas de Gelasio y de las dos ciudades de Agustín sobre la que puede entenderse la historia del cristianismo medieval como la historia de los sucesivos intercambios secularizadores-sacralizadores, estatalizadores de la Iglesia y eclesializadores del Imperio, tal y como ha mostrado Kantorowicz. El nacimiento de esta doctrina da lugar a un proceso de delimitación de competencias, y de lucha constante por ampliar las propias, en el que sobresalen dos acontecimientos que indican la mutua simbiosis a la vez que la soterrada guerra en la que ambas instituciones se mueven: la falsificación conocida como “*Donación de Constantino*”³⁴ y la “*Guerra*” o “*Querella de las investiduras*”.

Pero el objeto de esta parte del trabajo se centra en el último desplazamiento o ampliación semántica del concepto señalado más arriba, su deslizamiento al campo de la historia y de la filosofía como categoría explicativa de la génesis y de la periodización de la modernidad. Interesaba señalar que las ambigüedades asociadas a la categoría vienen determinadas por la propia “esencia” del cristianismo como religión que no es *de* este mundo pero que está, vive y se desarrolla *en* este mundo. El tiempo histórico se convierte en Hegel en la instancia en la que se realiza el cristianismo, la que juzga sobre cada cuestión, dado que en ella se manifiesta el “espíritu absoluto” como espíritu racional del cristianismo protestante, que deviene así instancia crítica última y “verdadera, real teodicea”, es decir, la justificación de Dios en el proceso histórico.³⁵ La historia es un doble tribunal; es a la vez el campo de la ordalía en el que Dios juzga, el juicio mismo de Dios,³⁶ es decir, la historia universal del espíritu es el derecho supremo y por tanto tribunal universal, y es también el lugar en el que éste se justifica como

³³ Assmann, J., *Poder y salvación. Teología y política en el Antiguo Egipto, Israel y Europa*, Abada Editores, 2015. Todos los conceptos teológicos serían conceptos políticos teologizados. Se volverá sobre esta cuestión.

³⁴ “La más elaborada y literaria de las falsificaciones medievales –la *Donación de Constantino*, un famoso documento del siglo VIII que narra la leyenda de cómo el emperador Constantino, curado de la lepra por el papa Silvestre, mostró su gratitud entregando a la Iglesia todo el Imperio de Occidente y retirándose a Bizancio– se esfuerza por todos los medios en dar la impresión de incluir cédulas legales de tono solemne y legitimadas por los testigos de rigor. (...); el *Decretum* de Graciano, código fundamental del derecho canónico, contiene unos quinientos textos espurios”. Grafton, A., *Falsarios y críticos. Creatividad e impostura en la tradición occidental*, Crítica, 2001, pp. 34-35. Véanse también los artículos de Huyghebaert referidos por Grafton en n. 46, p. 35.

³⁵ Véase más adelante la parte específica dedicada a Hegel.

³⁶ Hegel, G. W., *Principios de la filosofía del derecho*, § 339.

bueno y omnipotente y, por tanto, como la instancia en la que los males y sufrimientos quedan justificados y reabsorbidos, redimidos, en la reconciliación final de todas las cosas y de Dios consigo mismo. La historia es para Hegel el lugar en el que el ser divino abandona su absoluta transcendencia y se dirige al mundo de aquí abajo en un movimiento descendente que no es posible pensar sin el concepto estrictamente teológico de Encarnación. En ese descenso, el espíritu absoluto deviene uno con la historia y con el Estado secular, que se convierte en sede del elemento divino en su despliegue universal, quedando ambos legitimados de modo absoluto. Como se verá, Blumenberg piensa justo lo contrario, pues a la modernidad le está ya vedado el recurso a conceptos teológico-transcendentales; para él lo que sucede es que el espíritu divino se aleja definitivamente del mundo, por lo que su visión de la modernidad, y con ello su filosofía misma, puede interpretarse como una respuesta directa a esta concepción que hace de la modernidad el lugar de la Encarnación-realización de la transcendencia.³⁷

Hegel evita en todo momento el término secularización y sólo usa el de mundanización. Se trata, por tanto, de una transferencia, en ningún caso estamos ante una liquidación crítica de restos teológicos o de una emancipación o liberación de los deberes religiosos.³⁸ En todo caso, se trata de una acentuación y radicalización de rasgos y acontecimientos teológicos, un modo de reconciliación-superación (*Aufheben*), que establece una continuidad entre Edad Media y modernidad, incluso una identidad de sustancia que hace difícil una periodización entre ellas, porque forman parte del mismo proceso histórico en sus diversos estados o movimientos dialécticos; dialéctica que, además, copia o toma por modelo la doctrina cristiana de la Trinidad. Del mismo modo que la Trinidad es el modelo de la relación propia de Dios consigo mismo, los tres momentos de la dialéctica son el modelo de la relación del espíritu absoluto con el mundo y su historia. Los contenidos modernos son convertidos por el método hegeliano en realizaciones-actualizaciones de lo que ya estaba contenido en el cristianismo de modo formal y abstracto.

Esto fue lo que llevó a los jóvenes hegelianos a considerar la historia de la filosofía como la llave secreta del mundo y de su historia, pues, como herederos, tomaron absolutamente en serio la tesis del fin de la historia y de la filosofía. En torno al tema mundanización-realización se desarrolla el conflicto entre “derecha” e

³⁷ Véanse, para Hegel, parte II, y, para Blumenberg, parte III.

³⁸ Se sigue a lo largo de la investigación la distinción entre secularización como transferencia y secularización como liquidación establecida por Monod, J-C., *La querelle de la sécularisation*.

“izquierda” hegeliana, cuyo núcleo duro se sitúa en las relaciones que cada uno de ellos considera que guardan teología, historia y filosofía. La estrecha simetría que surge, para muchos de ellos, entre crítica de la teología y crítica política es confirmación del nexo que une, teología y política, afirmando el carácter teológico de la política o el carácter político de la teología, en función de dónde sitúe cada uno el acento en el polémico sintagma, dando la razón en este sentido a Schmitt, que habría sabido ver la indisolubilidad de ambos campos a pesar de la “muerte de Dios”.

El corazón de la polémica no reside sólo en que quisieran poner la filosofía al servicio de sus respectivas causas políticas, sino en una identificación más profunda de la verdad con la actualidad, con el presente histórico; la verdadera religión no puede ser otra cosa actualmente más que “un paraíso en la tierra”, afirma por ejemplo Alfred Ruge; pero para todos se trata de lo mismo: el cumplimiento de la historia, la realización del espíritu de la época (*Zeitgeist*) llegado a su perfección, un reino terrenal de libertad y justicia. Se intentará mostrar que, tanto en el sentido paulino que considera que los acontecimientos salvíficos ya han acontecido, como en el que los concibe al alcance de la mano y del poder de la acción humana, sólo bajo el presupuesto de una u otra forma de “teorema de la secularización” es posible pensar y entender la filosofía de todos ellos, aunque el análisis se centrará en la “izquierda”. Por el momento sean suficientes estas indicaciones para señalar el alcance del significado de un término que ha sido una y otra vez discutido a lo largo de los dos últimos siglos.

Frente a las polémicas teológico-histórico-filosófico-políticas de las que venimos hablando, Max Weber intenta excluir cualquier sentimiento, inclinación o juicio de valor en su conceptualización del término y la idea de secularización como categoría de explicación histórica. Weber no es el objeto del trabajo, pero dada su fundamental influencia tanto en Löwith como en Schmitt, que estuvieron presentes en sus famosas conferencias tras la Gran Guerra, como sobre Marquard y Blumenberg de modo más indirecto, aunque no menos profundo, es necesario señalar, concisa y someramente, en qué consiste su uso “científico” de la categoría de secularización, que alcanza, con él, un significado claramente definido y limitado y sin juicios de valor implícitos. Para Weber el desarrollo de la sociedad occidental moderna es un “proceso de secularización” (*Säkularisationsprozess*), cuyo destino histórico irreversible es el “desencantamiento” (*Entzauberung*) del mundo. La ambivalencia del concepto es dejada atrás por Weber al pensar su reconstrucción unitaria de la historia de occidente en neta ruptura con las filosofías de la historia del siglo XIX, tanto en sus versiones

idealistas como materialistas.³⁹ La categoría o teorema de la secularización en Weber no puede entenderse si no es en conexión con su tesis sobre el protestantismo calvinista como base y fundamento genético del espíritu del capitalismo, y si no se enmarca ésta en el cuadro de la creciente y acelerada tendencia a la racionalización del dominio sobre el mundo, destino ineludible e irreversible de occidente, y del obrar del individuo moderno.

Para explicar la génesis del racionalismo occidental (¿cómo y precisamente sólo en occidente se ha podido manifestar ese complejo de fenómenos culturales que constituye el destino racionalizador de occidente?) remite concretamente a las disposiciones y capacidades de los individuos para adoptar determinadas conductas, es decir, a un factor ético más allá de todo condicionamiento económico, social, técnico, científico o de cualquier otro tipo (sin excluir su participación). Pero, en todo caso, el factor decisivo es esa disposición ética hacia determinadas formas de relación con el mundo, concretamente la de adoptar una actitud puramente racional con respecto a él que no se da en ningún otro lugar ni en ningún otro momento de la historia de la humanidad; reconoce esa disposición ética en los ideales ascéticos de la Reforma en general y en el puritanismo calvinista de modo concreto. La creencia en la predestinación y en la absoluta necesidad de gracia para salvarse, debido a la, a su vez, absoluta incapacidad humana para ayudarse en su salvación, sea a través de las obras o sea mediante la fe, por su naturaleza caída, pecaminosa y corrompida, que necesita gracia incluso para alcanzar la fe, tendría como efecto que esa gracia necesaria⁴⁰ deje al individuo en la más absoluta incertidumbre allí donde más interés tiene. En un esquema que se aproxima a la conceptualización de Blumenberg de la modernidad como “autoafirmación” (*Selbstbehauptung*) humana,⁴¹ tal situación resulta absolutamente insoportable para el hombre, dando lugar a la idea de que la “gracia” y su “confirmación” se manifestarían en las obras y en su éxito mundano como signo de elección divina. Acumular éxito, que pronto se convierte o confunde con acumular

³⁹ Löwith, C., *Max Weber and Karl Marx*, Routledge, 1993.

⁴⁰ La polémica entre los partidarios de la *gracia eficaz* y la *gracia suficiente* tiene muchas y variadas ramificaciones. El debate entre Jesuitas y Jansenistas es una de ellas. Para los primeros la gracia está suficientemente repartida y dispersa por el mundo como para que todos tengan oportunidad de acceder a ella, mientras que, para los segundos, es necesaria la eficacia de una gracia superior, que sólo alcanza a unos pocos, los predestinados. Kolakowski, *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo*, Herder, 1996.

⁴¹ Paralelismo que de modo sorprendente descuida Blumenberg casi de forma completa. Quizás incluso su teoría podría recibir una “confirmación” superior utilizando el paradigma calvinista como ejemplo de gnosticismo consumado en lugar del nominalismo. En varios puntos será retomado este asunto, especialmente a la hora de analizar el concepto de modernidad en Blumenberg.

capital y posición social, es el único signo que el hombre puede tener de formar parte de los predestinados a la salvación. Nace una ética de renuncia y de “ascesis intramundana”, dominante en el protestantismo calvinista y las sectas puritanas, en la que Weber encuentra el paradigma de la modalidad de racionalidad característica de la modernidad, la “racionalidad respecto a fines” (*Zweckrational*). Este reconocimiento de los ideales ascéticos de la Reforma como paradigma que daría origen a una “ascesis intramundana”, a una actitud frente al mundo que lo concibe como mero instrumento de la acumulación de signos de elección, hace que su tesis conecte directamente con el teorema de la secularización del que se trata en esta parte, dedicada a la polémica que en torno a él se desarrolla entre Schmitt y Blumenberg.⁴²

Como se ha dicho, Weber intenta acabar con la ambigüedad propia del término, suprimiendo toda valoración, positiva o negativa, de la categoría y del proceso que describe. La modalidad de racionalidad respecto a fines es el destino de occidente, lo que no implica un mundo simplemente desacralizado, y en ese sentido desideologizado, sino que implica también el retorno de los antiguos dioses que aspiran de nuevo a dominar nuestra vida y que reanudan su disputa eterna, eso sí, ahora en su forma desencantada, como valores últimos.⁴³ Este “politeísmo de los valores” es una característica fundamental de la teoría de Weber, cuya influencia en los autores que pasaremos a analizar es determinante, del mismo modo que su teoría de las tres formas de legitimidad y su distinción, procedente de Tönnies, entre acción social (*Gesellschaftung*) y acción comunitaria (*Gemeinschaftung*),⁴⁴ que será utilizada en la segunda parte del trabajo, de modo concreto, para analizar y dar cuenta de algunos de los fenómenos más característicos de la modernidad. De este modo, Weber reenvía todos los significados y sentidos del término secularización, y sus ambigüedades correspondientes, hacia el “característico proceso de ‘secularización’ (*Säkularisationsprozess*) al que sucumben por todas partes en la edad moderna esos

⁴² Weber, M., “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, en Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid, Taurus, 2001.

⁴³ “Sobre estos dioses y su eterna contienda decide el destino, no una ‘ciencia’. Lo único que puede comprenderse es qué cosa sea lo divino en uno u otro orden o para un orden u otro. Aquí concluye todo lo que un profesor puede decir en la cátedra sobre el asunto, lo cual no quiere decir, por supuesto, que con eso concluya el problema vital mismo. (...) Hoy todo eso es ya ‘rutina’ religiosa. Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha. Lo que tan duro resulta para el hombre moderno, y especialmente para la generación joven, es esta rutina. Toda esa búsqueda de la ‘vivencia’ procede de una debilidad, pues debilidad es la incapacidad para mirar de frente el rostro severo del destino de nuestro tiempo”. Weber, M., “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, Alianza, 1998, pp. 217-218.

⁴⁴ Weber, M., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, 2002.

fenómenos nacidos de concepciones religiosas”.⁴⁵ Por tanto, la secularización se encuadra en el más amplio proceso histórico-religioso de desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*), que, tomando ideas del profetismo judío y ligándose con el pensamiento científico griego, se traduce en el rechazo de “todos los medios mágico-sacramentales de búsqueda de salvación”. Es en la diferencia entre carisma personal del profeta y la autoridad legal-tradicional del sacerdote donde encuentra el lugar original que desata el dinamismo secularizante y desencantador del mundo.⁴⁶ El contenido de la misión del profeta, a diferencia de la del brujo o del sacerdote, son doctrinas e imperativos, no magias y adivinaciones o dispensación de sacramentos. Éste sería el origen religioso del moderno desencantamiento, que haría posible la posterior secularización. También en Troeltsch encontramos un teorema de la secularización, autor amigo de Weber y al que remite a menudo en sus escritos, especialmente a su libro *The Social Teaching of the Christian Churches*.⁴⁷

Como se aprecia, el término secularización posee una ambigüedad estructural ya desde la propia constitución del cristianismo como religión, e incluso más allá, desde el momento mismo del nacimiento de profetismo judío asociado a la religión monoteísta. Como categoría de interpretación histórico-filosófica, Larry Shiner⁴⁸ ha podido distinguir hasta cinco significados distintos del término: como ocaso de la religión, como conformidad con el mundo, como desacralización del mundo, como privatización de la religión o como transposición de creencias y comportamientos de la esfera religiosa a la secular o mundana. No era la intención de estas consideraciones iniciales agotarlos todos, cosa imposible, sino sólo dibujar un cuadro general de la problemática, que permitiera contextualizar las teorías al respecto de la teología política de Schmitt y de las antropologías filosóficas de Blumenberg y Marquard, además del tercero en discordia, las filosofías de la historia del S. XIX, especialmente, las de la izquierda hegeliana analizadas por Löwith en sus libros *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, y *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el S. XIX*.

⁴⁵ Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión I*, p. 208. “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”.

⁴⁶ Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión III*, Madrid, Taurus, 1998.

⁴⁷ También en Troeltsch, amigo de Weber y al que éste remite a menudo en sus escritos, se encuentra un teorema de la secularización, especialmente en sus libros *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols., Westminster John Knox Press, 1992, y *El protestantismo y el mundo moderno*, FCE, 2005.

⁴⁸ Shiner, L., “The Meanings of Secularization”, en Childress J., y Harned, D. (ed.), *Secularization and the Protestant Prospect*, The Westminster Press, 1970, pp. 30-42. Véase Marramao, G., *Cielo y tierra*, pp. 121-122.

I. 1 Schmitt: transferencia histórica y correspondencia estructural.

Que “todos los conceptos centrales (*prägnanten*)⁴⁹ de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados”⁵⁰ es una de las formas más fuertes del teorema de la secularización. Schmitt la formula en 1922, en el capítulo central que da título a su libro *Teología política*. Lo hace bajo el impacto de la Primera Guerra Mundial y del hundimiento de la Alemania imperial, en los años en los que la República de Weimar intenta consolidarse. Poco antes, había asistido, como Löwith, sin que se conocieran, a las famosas conferencias pronunciadas por Weber en 1919 sobre la ciencia y la política como profesión y vocación,⁵¹ cuyas teorías ejercieron una importante y evidente influencia en ambos pensadores. Aunque Schmitt, al contrario que Löwith,⁵² no dedica ninguna obra específica a Weber, su obra puede considerarse como un diálogo, una continuación y una interpretación de la de éste.⁵³ Quizá su lectura esté sesgada por sus propios intereses y por el campo específico del que procede, el del derecho, la jurisprudencia y la teoría política del Estado, pero es significativo que considere que la obra de Weber apunta en realidad a una teología política, aunque éste no lo supiera reconocer.⁵⁴

Si su tesis de la secularización se limitara a la frase referida, no cabe duda de que la crítica de Blumenberg al teorema de la secularización como “categoría de la injusticia histórica” daría de lleno en el blanco.⁵⁵ Pero su teorema tiene una continuación muy específica, que define concretamente a qué se refiere cuando dice que un concepto teológico es o puede ser, política y filosóficamente, secularizado. Dicha continuación tiene dos partes, la primera de las cuales afirma que en tanto conceptos teológicos secularizados, han sido transferidos en el desarrollo histórico del campo teológico al

⁴⁹ La traducción francesa de Jean-Louis Schlegel dice “prégnants”; en inglés, Marcel Schwab “significant”; por “pregnanti” también se inclina la italiana, de Antonio Caracciolo.

⁵⁰ Schmitt, C., “Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía”, en *Teología política I y II*, Trotta, 2009, p. 37. (A partir de ahora *Teología política I*).

⁵¹ “La política como vocación” y “La ciencia como vocación”, recogidas en Weber, M. *El político y el científico*.

⁵² Löwith, C., *Max Weber and Karl Marx*.

⁵³ Los tres primeros capítulos de la *Teología política I* aparecieron con el título “Sociología del concepto de soberanía y teología política” en una obra colectiva titulada *Hauptprobleme der Soziologie, Erinnerungsgabe für Max Weber (Problemas fundamentales de sociología, ofrecidos en memoria de Max Weber)*, en 1922; y el 4º y último en el *Archiv für Rechts –und Wirtschaftsphilosophie (Archivos de filosofía del derecho y de la economía)*, XVI, 1922.

⁵⁴ En carta a Jacob Taubes reproducida por los editores de Blumenberg, H. y Schmitt, C., *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, Editori Laterza, 2012, p. 101.

⁵⁵ Es el título de la primera parte de Blumenberg, H., *La legitimación de la edad moderna*, Pre-textos, 2008.

campo jurídico y político, determinando de ese modo el contenido del campo al que llegan. Pero no sólo hay continuidad en cuanto al desarrollo histórico,⁵⁶ sino que hay, sobre todo, una correspondencia estructural entre lo teológico y lo jurídico-político, todo un campo de analogías estructurales que van de la teología a la jurisprudencia, y que determinan las relaciones que los distintos contenidos así transferidos tienen dentro del campo de lo jurídico-político, y esta parte mostrará ser más resistente a toda crítica. Por ejemplo, la situación excepcional tendría para la jurisprudencia y para el Estado el mismo significado que el milagro para la teología, de tal modo que las relaciones del soberano con la ley política de un Estado son del mismo tipo, no las mismas, que las relaciones que el Dios cristiano tendría con las leyes de la naturaleza. Cito la continuación de lo anterior: “Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos. Porque la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto del milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente. El racionalismo de la época de la Ilustración no admite el caso excepcional en ninguna de sus formas. Por eso la convicción teísta de los escritores conservadores de la contrarrevolución pudo hacer el ensayo de fortalecer ideológicamente la soberanía personal del monarca con analogías sacadas de la teología teísta”.⁵⁷

Sin la conciencia de estas similitudes analógico-estructurales, de estas posiciones relativas análogas, no sería posible comprender las modernas teorías del Estado ni tampoco su evolución histórica. Estas analogías no son fruto de una casualidad cualquiera ni de la voluntad específica de unos teóricos que buscaran establecerlas conscientemente, aunque se haya dado el caso, sino que son fruto de una larga evolución, y del hecho de que toda política y todo derecho implican una

⁵⁶ Tras la crítica de Blumenberg matizará su posición. Más adelante.

⁵⁷ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 37.

determinada antropología y una determinada metafísica.⁵⁸ Tienen una significación sistemática y metódica que hace que todo desplazamiento o cambio conceptual en uno de los campos, jurídico-político, antropológico o metafísico-teológico, provoque desplazamientos y reajustes en el resto de esferas. A decir verdad, para Schmitt, sólo una antropología que parta de la “maldad” natural del hombre tiene posibilidades de generar una auténtica teoría política. Pero en principio también es posible, como hace Rousseau, partir del supuesto contrario. Apunta aquí una estrecha conexión con la antropología de Blumenberg, que será desarrollada más tarde: sin negar legitimidad a otro tipo de antropología, también éste reduce a dos las posibles definiciones antropológicas del hombre, bien como ser ricamente dotado o como ser pobre y carente, y en realidad reduce toda verdadera antropología a esta segunda opción. La diferencia reside aparentemente sólo en el adjetivo usado, “moral”⁵⁹ en un caso y “natural” en el otro.⁶⁰

Para Schmitt, la moderna idea del Estado de derecho, que sería el contenido específico de la modernidad jurídico-política, su *novedad* más sobresaliente, tiene su origen y se impone con y a través de la teología deísta, una metafísica que rechaza el milagro fuera del mundo, y con ello, la posible ruptura de las leyes de la naturaleza. Análogamente, la filosofía deísta excluye, ahora en el campo jurídico-político, la intervención del soberano en el orden jurídico. Del mismo modo que Dios pierde su capacidad de intervención en las leyes de la naturaleza, al menos una vez establecidas, así el soberano no puede interrumpir el curso normal de la ley civil y su ejecución. A su vez, la teología teísta, si la tesis de Schmitt es correcta, debe presuponer la posibilidad constante de intervención del soberano sobre el campo de la legislación, debe apoyar ideológicamente la soberanía personal del monarca de tal forma que éste, como su

⁵⁸ El sintagma nominal “teología política” contiene al menos dos sentidos sobre los que se volverá: uno se refiere al acontecimiento concreto que representa la secularización, el nacimiento del Estado moderno, fruto de la traslación analógico-funcional de categorías teológicas a categorías de la teoría del Estado, y otro, referido a una correspondencia más general: “la imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente. La comprobación de esa identidad constituye la sociología del concepto de la soberanía”. Secularización es un aspecto concreto de una correspondencia más general entre “imagen metafísica del mundo” y conceptos políticos. Schmitt, C., *Teología política I*, p. 44.

⁵⁹ Schmitt niega el carácter moral de su definición, y hablará más bien del hombre como animal “peligroso”. *El concepto de lo político*, Alianza, 1991, p. 87. Según Strauss no escapa por ello de un supuesto moral. Strauss, L., “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt”, en Meier, H., *Carl Schmitt, Leo Strauss y “El concepto de lo político”: sobre un diálogo entre ausentes*, Katz, 2008. Se volverá sobre ello.

⁶⁰ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, en *Las realidades en que vivimos*, Paidós, 1999, pp. 115-142. Blumenberg también rechazaría que se calificase como “natural” su caracterización. Se volverá sobre ello más adelante.

correspondiente Dios personal, pueda intervenir directamente sobre la ley, mostrándose superior a ella, y pueda, casi literalmente, hacer “milagros legales”, como su Dios los hace naturales. Este es el caso según el jurista, pues los filósofos de la contrarrevolución basan su teoría política en este tipo de teología, ¿o es su teología la que basan en esta política?⁶¹

Para Schmitt, todos los conceptos, especialmente los jurídicos y políticos, tienen un carácter polémico.⁶² Su definición del soberano va dirigida contra el presupuesto comúnmente aceptado por el positivismo “dominante” de que una decisión en sentido jurídico debe ser deducida integralmente del contenido de una norma. Aquí es donde se sitúa el carácter decisionista de la filosofía jurídico-política de Schmitt, que sostiene que esa deducción, además de estar apoyada en una decisión, la de dejar en manos de la ley la toma de decisiones, no puede ser mantenida en todos los casos, los de extrema necesidad y urgencia como casos excepcionales, y que no tener en cuenta este elemento constituye la debilidad específica de todo sistema de derecho normativista o positivista. Además, como se verá posteriormente, el suyo no es un decisionismo puro como el que representa paradigmáticamente Hobbes, como se tiende a malentender, sino que contiene un elemento fundamental, a veces ocultado en las exposiciones de su pensamiento, al que denomina “orden concreto”, que tiene carácter prejurídico y que limita el aparente decisionismo absoluto de su filosofía.⁶³ Sin entrar a fondo en su polémica contra el positivismo y el normativismo, encarnado en “la teoría pura del derecho” de Kelsen, se debe señalar que, según Schmitt, en política y en derecho no se discute en general sobre una noción en sí misma, sino que la controversia surge sólo sobre el caso concreto, es decir, específicamente, sobre quién decide en caso de conflicto en qué consiste el interés y la salvación pública, o, lo que es lo mismo, quién decide que la situación es normal, y por lo tanto es posible la aplicación de las leyes vigentes. Según Schmitt, es imposible establecer, clara e inequívocamente, mediante leyes y normas, el momento en el que uno se encuentra ante una situación que por

⁶¹ Estos temas serán posteriormente desarrollados.

⁶² “Todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido polémico; se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos (que se manifiesta en guerra o revolución), y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esa situación”. Schmitt, C., *El concepto de lo político*, p. 60.

⁶³ De modo directo y expreso en Schmitt, C., *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Tecnos, 1996, escrito en 1932, pero probablemente ya contenido en textos anteriores, como por ejemplo en la “normalidad” presupuesta por la excepción soberana en *Teología política I*. Cuestión distinta es el estatuto de tal concepto. La cuestión será retomada.

definición no puede estar prevista normativamente, lo que exigiría desde su punto de vista una decisión soberana. Pero la intención no es discutir la polémica del jurista de Plettenberg contra el jurista vienés, sino su teoría de la secularización,⁶⁴ cuyo ejemplo más significativo, pregnante, se encuentra en el moderno concepto de soberanía. Independientemente de que sus teorías sirviesen para legitimar un régimen que todos deploramos, su teoría de la secularización y su ilustración, con el ejemplo de la teoría de la soberanía como teología política, tienen una consistencia o inconsistencia propia. Esto es lo que se pretende analizar y discutir, y no su indudable y pública importancia e implicación en la consolidación y quizá en la propia toma del poder el régimen nazi. Cuestión distinta será su antisemitismo, de origen cristiano católico y no racial, una constante a lo largo de toda su obra, dado que éste sí interesa para establecer hasta qué punto influye o no en su concepción de la historia y de la soberanía, y en su polémica con Blumenberg.

El proceso de traslación conceptual que teoriza Schmitt encuentra su tema central en el desarrollo de la categoría de soberanía, desde la fase absolutista hasta la actual fase democrático popular. La analogía estructural entre teología y jurisprudencia se basa en la transferencia de las prerrogativas de la omnipotencia del legislador transcendente al legislador inmanente del mundo, la “*summa legibusque soluta potestas*”. De aquí, la famosa definición con la que arranca abruptamente el libro que nos ocupa: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción (*Ausnahmezustand*)”,⁶⁵ en el doble sentido del genitivo, pues es quien decide si se da el caso de excepción y quién decide lo que hay que hacer, las medidas a tomar, en el caso mismo de excepción,⁶⁶ independientemente de que el soberano lo constituyan todos, sólo unos pocos o un único individuo. El soberano decide si la situación en la que se encuentra es o no excepcional (o normal, lo cual es lo mismo), y aquello que debe hacerse para volver a alcanzar la situación de normalidad que presupone por principio toda ley y toda norma. La correspondencia estructural con la milagrosa intervención divina, que suspende el curso normal de las leyes de la naturaleza, le sirve a Schmitt

⁶⁴ Aunque en un sentido restringido, puede encontrarse en Kelsen también una teoría de la secularización: Kelsen, H., “Dios y Estado”, en Correas, O., *El otro Kelsen*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 243-266. El artículo fue publicado originalmente en la revista *Logos* en 1922, siendo por tanto contemporáneo de la teología política. Disponible en la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=970>

⁶⁵ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 13.

⁶⁶ Julien Freund, uno de sus primeros comentaristas, seguidor y continuador de sus teorías en Francia y traductor de algunas de sus obras, ya señaló este doble sentido específico de la definición schmittiana: Freund, J., *L'Essence du politique*, Dalloz, 2003.

para vincular aún más estrechamente la correspondencia establecida. Desaparecida o deísticamente negada⁶⁷ la seguridad y fiabilidad de las leyes del mundo para el hombre, garantizadas por Dios, el soberano, pura creación inmanente humana, tiene que asumir esta función. Este núcleo teológico-político de la definición de soberanía hace del soberano un ser tan paradójico como lo era el viejo Dios: el soberano “cae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida *in toto*”.⁶⁸ Al igual que es divina la prerrogativa y el poder de suspender la ley natural, soberana es esa capacidad de suspender la ley positiva, de una u otra forma contenida en todas las modernas constituciones escritas, a pesar de todos los intentos por minimizar, limitar y reducir las consecuencias que este derecho, o más bien esta prerrogativa, pueda tener para el propio ordenamiento jurídico vigente.

Esta definición de la soberanía en tanto que noción límite, “noción de la esfera extrema”, es el ejemplo más radical de aplicación de la teoría de la secularización.⁶⁹ Por “situación excepcional” hay que entender una noción general de la teoría del Estado y no cualquier urgencia proclamada o cualquier estado de sitio, del mismo modo que por milagro no se puede entender cualquier acontecimiento natural para el que se carezca de explicación, sino sólo aquel en el que es manifiesta y reconocible la mano de Dios. La analogía, en este caso, continúa operando más allá de la propia intervención soberana, que se realiza en nombre de otra salvación, esta vez política, la “salvación pública”. Cuestión distinta es el significado concreto que a esta analogía y a esta correspondencia estructural se le dé, o cómo se valore concretamente esta situación. En el estado de excepción como encarnación de la soberanía moderna, tanto la presuposición como el contenido de la competencia son necesariamente ilimitados, aunque de hecho ningún soberano lo pueda todo o cualquier cosa; pero esto es debido a las limitaciones de la condición humana, no al propio contenido de la prerrogativa. Es este carácter ilimitado

⁶⁷ Ver más adelante el capítulo sobre la esencia de la modernidad según Schmitt.

⁶⁸ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 14.

⁶⁹ Que en su posterior polémica con Blumenberg no salga a relucir el clásico de Kantorowicz resulta sorprendente y merecería una indagación, pues puede ser dicho con fundamento que éste ilustra lo supuesto por Schmitt a través de la historia de los intercambios constantes entre poder espiritual y temporal, es decir, podría ser leída como una aplicación de la teoría de Schmitt a la investigación histórica, sin querer reducir con esto su tesis a la de Schmitt. El propio Kantorowicz habla, en relación con los términos “cuerpo político” y “cuerpo místico”, de que “resulta evidente que la doctrina teológica de Derecho canónico, según la cual la Iglesia, y en general la sociedad cristiana, formaba un ‘*corpus mysticum*’ cuya cabeza es Cristo”, ha sido tomada por los juristas de la esfera teológica, y trasladada a la esfera estatal, cuya cabeza es el rey”. Kantorowicz, E. H., *Los dos cuerpos del rey*, p. 27.

de la competencia el que justifica la analogía estructural con el poder omnipotente de la divinidad cristiana, en cuyo caso no hay limitación de condición.

No obstante, toda la tendencia moderna de la doctrina del Estado de derecho tiende a excluir a un soberano de este tipo del ordenamiento jurídico,⁷⁰ o más bien a relegarlo a una posición invisible, dando lugar con ello al riesgo ya advertido por Schmitt, como muy tarde en 1932 en su escrito *Legalidad y legitimidad*, de que alguien (un partido), contrario a la Constitución, pudiera utilizar la Constitución misma para acceder legalmente al poder, e inmediatamente después, “cerrar la puerta detrás de sí”,⁷¹ declarando ilegales al resto de formaciones políticas. Independientemente de las valoraciones que la actitud política de Schmitt hacia el nazismo pueda merecer, esta advertencia respecto a lo que puede implicar la ambigüedad de una constitución que intenta sistemáticamente neutralizar⁷² y ocultar el problema de la soberanía está contenida en su escrito de 1932. Esta tendencia, característica según Schmitt del liberalismo y del positivismo, es típica de una forma de deísmo político al que se opone un decidido teísmo, quedando el ateísmo como tercera variante o posibilidad en discordia.⁷³ Las relaciones entre deísmo, teísmo y ateísmo son, en la perspectiva histórico-genealógica de la modernidad que dibuja Schmitt, las que determinan o han determinado el destino jurídico-político de occidente en los últimos cuatro siglos, considerando a Hobbes como punto de partida y referencia clave de todo el proceso. En la secularización como tal no es necesario ver una simple profanación,⁷⁴ pues el deísmo y el liberalismo a él asociado, más que profanación, es un autoengaño y un engaño generalizado, que a la vez que “excluye a Dios del mundo, (...) continúa creyendo en su

⁷⁰ Agamben ha puesto de manifiesto cómo esta tendencia ha provocado el efecto contrario, multiplicando los estados de excepción por todas partes sin una instancia que los proclame y se haga así responsable de ellos. Se trata de una especie de estado de “excepción permanente” de carácter administrativo, cuya máxima encarnación es, además de los innumerables espacios de excepción de este tipo (campos) que por ejemplo hay en cualquier puerto o aeropuerto internacional, la propia policía como instancia que encarna, por definición, estados de excepción vivientes, en tanto poseedora de un derecho discrecional al uso de la fuerza. Véase Agamben, G., *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, 1998 y *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Pre-Textos, 2004. A la vez distinto y similar es el estado de excepción analizado recientemente por Valdecantos, A., *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo*, Díaz & Pons, 2014. Se volverá sobre esto.

⁷¹ No cabe duda de que es posible leerlo de ese modo, aunque muchos nieguen que se halle tal advertencia en este texto, y lo interpreten como una llamada al golpe de estado. Cuestión distinta es que se refiriera más bien a los partidos revolucionarios de izquierda. Schmitt, C., *Legalidad y legitimidad*, Aguilar, 1971.

⁷² Sobre este concepto pivota toda la conceptualización de la modernidad de Schmitt. Véase la parte III.

⁷³ De hecho, es el ateísmo de Bakunin y su escrito de 1871 “La teología política de Mazzini y la Internacional” el que inspira más directamente el libro de Schmitt. Bakunin, M., “The Political Theology of Mazzini”, en *Selected Writings*, Jonathan Cape Ltd., 1973.

⁷⁴ Algunos, como Marramao en *Poder y secularización*, interpretan en este sentido a Schmitt; sin embargo, creo que su teoría se refiere a autoengaño más que a profanación.

existencia”. De modo análogo, “la burguesía liberal quiere un Dios, pero un Dios que no sea activo; quiere un monarca, pero impotente”.⁷⁵ El resultado sería la engañosa neutralización (*Neutralisierung*) del liberalismo del siglo XIX, que constituye un poder o un monarca “*qui regne mais ne gouverne pas*”, o del Estado técnico-administrativo del siglo XX, “*qui administre mais ne gouverne pas*”. La elaboración deísta del moderno Estado de derecho tiende a la eliminación del soberano, en la creencia de que es posible eliminar efectivamente del mundo el estado de excepción. Pero la posibilidad de que esto suceda no es un problema jurídico-político, sino que la confianza o esperanza de que se pueda realmente suprimir depende de convicciones o creencias que revelan filosofía de la historia o metafísica, instancias trascendentes a las que ya no es posible recurrir, y de las que no es posible, según las conferencias de Weber, decir nada científicamente sólido, más allá de señalar los medios que serían necesarios para alcanzar el fin presupuesto, y que desembocarían en la excepcionalidad de los medios justificada por la sublimidad del fin. Es aquí donde surge la cuestión decisiva para Schmitt: si el ocultamiento de la soberanía en el dominio de la pura tecnología es el mayor efecto degenerativo de la secularización, entonces Schmitt debe ser capaz de señalar cuál es, a su juicio, la relación que se establece entre una secularización que no sea autoengaño y su teología política como respuesta a la condición moderna.

Para responder a esta pregunta, Schmitt emprende la reconstrucción de una genealogía del concepto de soberanía que coincide en líneas generales con la propia genealogía de la modernidad política y jurídica, y que pretende poner en evidencia el carácter de autoengaño o engaño ideológico, interesado, que se encierra en la estrategia liberal de neutralización (*Neutralisierung*) como despolitización (*Ent-politisierung*). La paradójica ambivalencia de la soberanía, que es a la vez jurídica y extranormativa, tiene su reflejo en la existencia de un doble significado tanto del concepto de neutralización-despolitización,⁷⁶ como en la ambigüedad contenida en el propio nombre de la respuesta de Schmitt a la situación creada por la secularización: “teología política”, en la que no se sabe a priori cuál de las dos partes del sintagma tiene la prioridad, y que puede que incluso condujera al propio Schmitt a confusiones a la hora de determinar el significado exacto, concreto, de su sintagma nominal.⁷⁷ El texto fundamental que se refiere a esta

⁷⁵ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 53.

⁷⁶ Véase la parte III.

⁷⁷ Que efectivamente se producen solapamientos y contradicciones debido al carácter omnipresente que adquiere lo político, como correspondencia de la omnipresente neutralización, será objeto de análisis posteriormente.

pregunta es la conferencia pronunciada en Barcelona en el año 1929 “La época de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, incluida en la reedición revisada de *El concepto de lo político* de 1932. La historia espiritual, o político espiritual, de la cultura occidental es descrita allí como una serie de desplazamientos, cada uno de los cuales coincide con un periodo interno, en los que la esencia política de la “voluntad de poder” se seculariza, desplazándose de un “centro de gravedad” (*Zentralgebeite*) a otro. El centro de gravedad de un periodo es el lugar en el que una época encuentra el sentido fundamental de la existencia, lo que quiere decir que las ideas esenciales, o consideradas esenciales por los hombres, los conceptos con los que una época se entiende a sí misma y al mundo, son algo existencial y no normativo, es decir, solamente pueden ser entendidos a partir de la situación política e histórica concreta.⁷⁸ En este sentido, y tal y como afirma repetidas veces a lo largo de su obra, todos los conceptos tienen un carácter polémico esencial, debido a que siempre se sitúan en un campo de fuerzas concreto al servicio de intereses humanos concretos. No tenerlo en cuenta produce autoengaños o permite que seamos engañados por pretensiones universalistas abstractas, que pretenden estar más allá de cualquier situación concreta. Los procesos y acontecimientos que se perciben como importantes reciben su significado y se orientan en cada caso por el dominio o esfera que se impone como central. También los conceptos específicos de cada ámbito obtienen su sentido en función de su orientación respecto al centro de gravedad dominante. Cuando un cierto ámbito ha pasado a ocupar el lugar central, los problemas del resto de ámbitos son resueltos, o esperan serlo, desde él, como resultado derivado y colateral inmediato de la resolución de los problemas fundamentales del ámbito dominante. En una época en la que la esfera central dominante es la de la economía, el problema del progreso moral y cultural, por ejemplo, es resuelto, o espera serlo, una vez solucionado el problema económico; la solución del problema subordinado se da por supuesta y como salida de la resolución misma de los problemas del ámbito dominante. Además, tales desplazamientos no están gobernados por ninguna ley de la evolución histórica, y en ese sentido Schmitt no aspira en ningún caso a construir su propia filosofía de la historia, y menos aún en un sentido progresista, sino que puede ser leído como una respuesta y refutación de las filosofías de la historia que dominan en realidad la concepción del

⁷⁸ También las “metáforas absolutas” o los “procesos de recepción mitológica” pueden analizarse “en tanto que indicadores de los modos históricos de comprender la realidad”. Blumenberg, H., *El mito y el concepto de realidad*, Herder, 2004, p. 14. *Mito y concepto* a partir de ahora.

hombre y de la política durante todo el siglo XIX, y, como ideología del progreso, conservan su dominio. Que logre con ello efectivamente escapar a la construcción de una filosofía de la historia o no será asunto de discusión posterior. Pero para ilustrar exactamente el significado concreto de su teoría de los desplazamientos, íntimamente emparentada con su teoría sobre la secularización, es necesario un análisis más detallado de las etapas sucesivas en las que se ha llevado a cabo, aunque se vuelva sobre ello en la parte III.

La serie de desplazamientos, que en ningún caso deben ser concebidos como superación (*Aufhebung*) o como progreso, sino como desplazamientos laterales que provocan reajustes de todo el sistema existencial de relaciones humanas en función del nuevo centro de gravedad,⁷⁹ tiene su origen en la doctrina hobbesiana de la soberanía. Como consecuencia de las guerras civiles confesionales o hermenéuticas, desatadas tras la Reforma protestante y la subsiguiente respuesta o reacción contrarreformada, Hobbes inicia la búsqueda teórica de un ámbito neutral que permita salir de la situación de *stasis* en la que se encuentra Europa y especialmente la Inglaterra de su tiempo. Y encuentra en la teoría del Leviatán como dios mortal,⁸⁰ y en su encarnación en un soberano personal, el terreno neutro que le permite acabar con la guerra civil. Se da inicio así al proceso de secularización-neutralización-despolitización, formado por cuatro grandes pasos que se corresponden, en líneas generales, con los cuatro últimos siglos: de lo teológico se pasa a lo metafísico, de allí al moralismo humanitario y de éste finalmente a la economía, con un interludio estético. Comte convirtió este proceso en una ley universal de la evolución humana,⁸¹ difundida, quizá ya en forma banalizada y vulgarizada, como ley de los tres estadios. Pero para Schmitt, a pesar de su confesada admiración por el fundador del positivismo, esto no es una ley de la evolución histórica, que es dudoso incluso que pueda estar gobernada por algún tipo de ley, sino que lo único positivo que cabe afirmar es que se ha ido pasando de un centro de gravedad a otro y que el contenido de nuestra situación y evolución actual está todavía bajo los

⁷⁹ En Schmitt se encuentra una relación triádica entre ideas teológico-metafísicas, concepción antropológica y concepciones políticas constitutiva de toda posible “cultura” (él no usa este término). También en Blumenberg se encuentra esta triple relación “existencial” entre ideas sobre los dioses o sobre Dios, sobre los hombres y sobre el mundo. Para ambos sería posible establecer una “ciencia” que estudiara las relaciones entre dios-mundo-hombre, que en principio aspiraría a abarcar toda posible “cultura”.

⁸⁰ Hobbes, Th., “Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil”, en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, III, John Bohn, London, 1839.

⁸¹ Comte, A., *Discours sur l'esprit positif. Suivi de cinq documents annexes*, 1842, ed. electr. de J-M. Tremblay, alojada en: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.coa.dis1>

efectos de tales desplazamientos. Por eso, en esta conceptualización puede verse un acercamiento al intento weberiano de excluir, con sus “tipos ideales”, una ciencia libre de juicios de valor. En este sentido, el dominio de uno solo de los centros de gravedad de forma absolutamente pura no se da nunca en la realidad, sino que se solapan y luchan unos con otros. Pero, en todo caso, sí es posible señalar cuál es el ámbito central, decisivo, en cada época. Lo que existe es siempre una coexistencia pluralista de etapas que ya han sido recorridas. “El desplazamiento de los ámbitos centrales se refiere pues tan sólo al hecho concreto de que en estos cuatro siglos de historia europea han ido cambiando las élites dirigentes”.⁸²

El significado existencial de la esfera dominante en cada caso se muestra como total, por no decir totalitario. Los conceptos de libertad, progreso, justicia; las ideas sobre lo que es el hombre, la naturaleza humana, lo racional, incluso el propio concepto de Dios y, en último término, los conceptos mismos de naturaleza y cultura, obtienen su contenido concreto en relación con su posición respecto a la esfera dominante, y una comprensión real de los mismos no se puede lograr si no es por relación a él. Esta es la forma que adquiere el *historicismo*⁸³ de Schmitt, que a menudo le ha sido negado, pues si bien establece relaciones sincrónicas entre teología y teoría política o jurisprudencia en la forma radical de su teorema sobre la secularización, también pone en movimiento su esquema estático, obteniendo una perspectiva diacrónica del mismo, sobre la que se volverá en relación con temas posteriores.

Es especialmente el Estado el que adquiere su realidad, su significado y su función a partir de lo que en cada caso forma el núcleo existencialmente dominante, ya que los temas en litigio en el ámbito central son los que marcan la pauta de las agrupaciones de amigo y enemigo que determinan lo político, una forma de relación y no una esencia eterna.⁸⁴ Cuando lo teológico-religioso ocupaba el centro de la escena, la frase “*cuius regio eius religio*” tuvo un significado político; pero la frase también se desplaza, siguiendo, como todos los problemas, los desplazamientos del centro de gravedad, que provocan una reordenación completa del resto de posiciones y del resto

⁸² Schmitt, C., “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, en *El concepto de lo político*, p. 110. Dado que se dedica una sección al tema de la neutralidad despolitizadora como esencia de la modernidad según Schmitt, dejo de momento de lado su “filosofía de la historia”.

⁸³ Esta afirmación será matizada en posteriores apartados, pues aunque en principio Schmitt considera que todo concepto debe ser entendido en función de las relaciones polémicas que se dan en una determinada situación histórica concreta, finalmente tendría más bien una concepción “mística” de la historia.

⁸⁴ Su concepción de lo político será objeto de la parte V.

de esferas en las que se desenvuelve la vida del hombre.⁸⁵ Un primer desplazamiento se produce de la religión a la nación, dejando la frase en un “*cuius regio eius natio*” que no es, ni mucho menos, su último estadio. Si el centro de gravedad es ahora, y desde el siglo XIX, lo económico, es evidente que la frase quedará como “*cuius regio eius oeconomia*”, no pudiendo haber dos en un mismo estado, a pesar de lo que pueda parecer en la hibridación de comunismo y capitalismo del “gigante asiático”, pues hoy resulta ya evidente que el sistema económico es uno y que el sistema político es la simple cobertura para crear la sociedad adecuada a una situación de mercado.⁸⁶ Con este desplazamiento, ilustrado a través de la vieja frase hobbesiana, que fue el principio sobre el que se construyó y firmó la Paz de Westfalia, lo que el jurista pretende ilustrar es el desplazamiento mismo que sufre la legitimidad del Estado, que extrae su derecho a gobernar del núcleo dominante en cada caso. Ejemplo es la situación actual, que legitima cualquier acción de gobierno con la condición de que se someta a los imperativos y exigencias de la máquina económica, más allá de su carácter aparentemente democrático o abiertamente dictatorial, como se ha podido apreciar recientemente en toda su crudeza en el caso griego, o en los tratados comerciales que sustraen de los tribunales ordinarios a las multinacionales y las colocan más allá de cualquier poder jurídico-político.⁸⁷ El centro de gravedad de la existencia humana no puede ser un dominio neutral. Una agrupación que vea de su lado espíritu y vida y del otro sólo muerte y falta de espíritu es la mayor catástrofe que le puede suceder a la existencia política del hombre. “La vida no lucha con la muerte, ni el espíritu con la falta de él. El espíritu lucha contra el espíritu, la vida contra la vida, y es de la función de un saber íntegro de donde nace el orden de las cosas humanas. *Ab integro nascitur ordo*”.⁸⁸

La tesis de las sucesivas neutralizaciones secularizadoras se separa de la tradicional filosofía de la historia de corte hegeliano, dado que reduce el proceso a una

⁸⁵ Son estos desplazamientos los que permiten acercar su teorema de la secularización como neutralización a la teoría de Blumenberg de la modernidad como “cambio de reparto” o “reocupación” (*Umbesetzung*). Hasta qué punto será objeto de discusión posteriormente.

⁸⁶ Polanyi, K., *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, La Piqueta, 1989. (El subtítulo es de los editores, no del autor). También sobre la economía como poder dominante se volverá.

⁸⁷ Esto no quiere decir que no existan diferencias, incluso muy importantes, entre democracia, hasta en su forma moderna de democracia representativa de masas, y un gobierno abiertamente dictatorial, sino sólo que ambas formas de gobierno buscan su justificación en el ámbito del éxito económico. Los nuevos tratados, que en el caso del que implica a Europa y EEUU recibe el nombre de TTIP y que está siendo negociado en secreto, obligando a los parlamentarios a votar a ciegas y a firmar cláusulas de confidencialidad, confirmarían a las multinacionales como verdaderas soberanas actuales.

⁸⁸ Schmitt, C., “La era de las neutralizaciones”, p. 120. Se trata de una cita de la égloga IV, vs. 5, de Virgilio, “*magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*”.

progresiva racionalidad de los medios, incapaz de alcanzar por sí misma una configuración o forma política concreta, ya que la sucesión no se encuadra en ningún caso en teleología alguna, sino que señala los puntos en los que en cada situación cristalizan los desplazamientos.⁸⁹ Como formas de cristalización de esos desplazamientos, se acerca mucho, si es que no lo es en sí misma, a una tesis funcionalista sobre la historia y sus cambios como la de Blumenberg, cosa que se intentará mostrar con mayor precisión a continuación. Si bien limitada al campo jurídico-político, no hay sustancialismo histórico en la serie de desplazamientos del centro de gravedad, o al menos no lo hay en el sentido en el que Blumenberg utiliza el argumento. Lo que hay es un *sistema de posiciones* relativas, donde una de ellas *ocupa el lugar* central y cumple así el *papel* protagonista o decisivo, formando a su alrededor una constelación que se mueve *en función* de la posición central, y que adquiere su pregnancia específica, su significación existencial y humana, en relación a la dominante. No estamos muy lejos de un sistema de vacantes y reocupaciones como el postulado por Blumenberg, y, en todo caso, estamos lejos de un sistema de sustancias eternas, al menos en la intención del jurista.⁹⁰ La función política, que es una forma de relación y no una sustancia concreta, es *una constante funcional* cuyo intento de eliminación conduce a catástrofes y al nihilismo, cosa que quizá Blumenberg tiene en cuenta sólo en cierta medida a la hora de desarrollar su crítica al teorema de la secularización de Carl Schmitt.

⁸⁹ Esto será matizado a lo largo del trabajo.

⁹⁰ Si fracasa o no en su intento será abordado más abajo.

I. 2 Löwith: secularización de la escatología

Antes de pasar a analizar las objeciones de Blumenberg al teorema de la secularización, es necesario comentar las tesis al respecto de Löwith. Es a raíz de su obra *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* y de su intervención en el VII Congreso Alemán de Filosofía de 1962 sobre la idea de progreso, con la conferencia titulada “La fatalidad del progreso”,⁹¹ en el que también participa Blumenberg con una ponencia sobre la secularización, de donde arrancan la serie de reflexiones de Blumenberg que tendrán su culminación en la monumental *La legitimidad de la modernidad*.⁹²

La tesis principal de Löwith afirma que la moderna filosofía de la historia, centrada en la idea de progreso, no es más que el resultado de la secularización de la teología de la historia cristiana y de su escatología. La secularización es pensada aquí en su modalidad de transferencia⁹³ o de sustitución. Secularización, en Löwith, es la sustitución de la idea de providencia por la de progreso, y de Dios por el hombre como sujeto absoluto de la historia, antes gobernada por la voluntad providencial de Dios. Aunque la idea de providencia (*pronoia*) no es originalmente cristiana sino estoica, como apunta Blumenberg al intentar refutar el esencialismo histórico que detecta en Löwith, lo que es sustituido en las modernas filosofías de la historia no es esa *pronoia* estoica, sino su reapropiación cristiana en el plan salvador de Dios por el plan del progreso. Es el plan, una voluntad que gobierna un proceso, un designio, lo que constituye el núcleo de lo que el filósofo muniqués denomina secularización, y que, como sustitución de un plan o designio por otro, puede ser presentado, en términos blumenberguianos, como un nuevo reparto en el que la función planificadora antes cumplida por la voluntad de Dios es reocupada por el propio designio progresista del

⁹¹ Fue publicada ya en el '63. Recogida en Löwith, C., *El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX*, Herder, 1998, pp. 331-349.

⁹² Algunas de las intervenciones, como la de Löwith, fueron recogidas en una edición a cargo de Erich Burck bajo el título *Die Idee des Fortschritts* en 1963. Una reelaboración de la de Blumenberg fue recogida en Kuhn H. y Weidmann F., *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München, Pustet, 1964, pp. 240-265. Posteriormente sería integrada como primera parte de *La legitimidad de la modernidad* en 1966 y reelaborada para la segunda edición, publicada en tres volúmenes entre 1973 y 1976.

⁹³ Siguiendo las ya mencionadas tipologías de Monod, J.-C., *La querelle de la sécularisation*.

hombre. El progreso, como designio universal de la historia y sólo como tal designio, pues no cabe negar progresos concretos, implica la creación de una “teología laica”.⁹⁴

Clave es el plan o designio, que implica la existencia de una voluntad, y que tal plan o designio se aplique a la historia como un todo. Que esto haya sido el resultado de una generalización de la idea metódica de progreso científico, como sostiene Blumenberg,⁹⁵ o de una inmanentización del telos divino, como sostiene Löwith, es cuestión que resulta en cierto modo irrelevante, pues en todo caso los progresos concretos de las ciencias naturales habría sido desplazado hacia la posición de telos escatológico, lo que de hecho no cambia las cosas en relación a lo fundamental, si acaso sólo en relación a una erudita cuestión genealógica que en realidad parece imposible de dilucidar.⁹⁶ Sólo una intención y una voluntad de este tipo hacen posible algo así como un “sentido” de la historia⁹⁷ y no su abandono al mero absurdo, pues tampoco parece que el automático retorno de lo igual presente algún tipo de sentido o inteligibilidad alcanzable para el hombre. La historia sólo puede tener un sentido si hay un sujeto situado, o capaz de situarse, fuera de ella, para el que lo pueda adquirir, es decir, para el que pueda tomar la forma de medio para un fin. Sólo una existencia con una voluntad intencional fuera de la historia puede otorgarle un sentido como su telos y no sólo un final como término, acabamiento o agotamiento. Ese es el carácter que para Dios adquiere la historia, el torpe medio que encontró para sustituir a los coros angélicos de los que se vio privado por la rebeldía de algunos de sus subordinados cantores, que se negaron a seguir entonando las gloriosas alabanzas que le resultaban imprescindibles. Como nueva voluntad intencional que ocupa, o “reocupa”, su lugar, al progreso le resultó imposible no adquirir los atributos y la forma de un Dios del designio y del dictado absoluto. No resulta por ello casual que se equiparen sentido y objetivo. Sólo pensando un objetivo y un resultado últimos, “el telos como *eschaton*”, es posible hablar del acontecer de la historia como de un horizonte de sentido.⁹⁸ Por tanto, de este

⁹⁴ Kolakowski, L., “El clérigo y el bufón: la herencia teológica de la filosofía actual”, en *El hombre sin alternativa. Sobre la posibilidad o imposibilidad de ser marxista*, Alianza, 1970.

⁹⁵ Por ejemplo en el artículo “On a Lineage of the Idea of progress”, *Social Research*, 41, 1, Spring 1974.

⁹⁶ Más adelante se intenta desarrollar más la polémica en torno a la genealogía de la idea de progreso (genealogía en la que curiosamente Blumenberg cree ver una legitimidad que no ha sido negada por nadie y menos aún por Löwith).

⁹⁷ Se habla de la historia como un todo, no de progresos en ámbitos concretos. Insisto para que no haya confusiones, habituales entre dogmáticos de los dos campos, negadores absolutos de los progresos y afirmadores radicales, “singularizadores”, del Progreso.

⁹⁸ “La pretensión de que la Historia tiene un fin último implica un objeto final que trasciende de los acontecimientos en sí. Esta identificación de significado y objetivo no excluye la posibilidad de otros

telos sólo es posible “saber” en los modos de la esperanza y de la fe, basadas ambas en la gracia, es decir, en una voluntad heterónoma que lo garantice y asegure.

Como para Assmann,⁹⁹ también para Löwith la concentración de sentido en la historia es fruto de la concepción judeocristiana del mundo, pues para un griego resultaría imposible preguntarse siquiera por la posibilidad de un sentido de la historia entendida como un todo. Porque los griegos preguntaban por el logos del cosmos, mientras que judíos, cristianos y musulmanes (aunque en este último caso cabría hacer matizaciones según los expertos) preguntan por el señor y dueño del proceso de salvación. Para Hermann Cohen, el concepto de historia es una creación del profetismo judío. Lo que no pudo ni imaginar el intelectualismo griego lo logró el profetismo. En la conciencia griega, historia es sinónimo de saber en general sobre los hechos y acontecimientos pasados. Los profetas resultan ser los idealistas de la historia. Su videncia fue la que creó el concepto de historia tal y como todavía lo imaginamos hoy, especialmente en tanto concepción referida al ser del futuro.¹⁰⁰ El monoteísmo bíblico abrió la perspectiva del futuro como posibilidad de lo nuevo, negada en la concepción cíclica clásica, que no podía ver en la historia sino la repetición de lo mismo determinada por la naturaleza, que como tal no puede cambiar.¹⁰¹ Esto es verdad, según Löwith, también para la práctica revolucionaria, cuyo significado histórico universal está en haber logrado vencer el antiguo temor al destino y al azar a través de su fe “prometeica” en la capacidad humana de forjar autónomamente la historia.

Las filosofías de la historia nacen en principio, con voluntad polémica y antiteológica, pero por eso mismo están o se ven a su vez polémicamente condicionadas

sistemas de significado”. Löwith, C., *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, 1973, p. 12.

⁹⁹ Son varios los libros en los que Assmann afronta lo que denomina la “distinción mosaica”, véanse especialmente Assmann, J., *The Price of Monotheism* y Assmann, J., *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, 1998.

¹⁰⁰ El pasaje completo citado según Löwith, C., *El sentido de la Historia*, p. 25, reza: “El concepto de la Historia es producto de la profecía. Lo que el intelectualismo griego no pudo alcanzar, lo ha conseguido la profecía. En la conciencia griega, la *historein* es equivalente a investigación, a narración, a conocimiento. Para los griegos, la Historia es algo que nosotros podemos conocer, porque constituye materia de hecho (factum), esto es, perteneciente al pasado. Por el contrario, el profeta es un vidente, no un erudito. Su visión profética ha originado que nuestro concepto de la Historia pertenezca en esencia al futuro. El tiempo se considera primeramente como futuro, y este es el contenido primario de nuestro pensamiento histórico. Para este nuevo futuro, el ‘Creador de Cielos y Tierras’ no es suficiente. Él tiene que crear un ‘nuevo cielo y una nueva tierra’. En esta transformación va implícita la idea del progreso. En lugar de la edad dorada del pasado mitológico, la verdadera existencia histórica sobre la tierra está constituida por un futuro escatológico”.

¹⁰¹ De hecho, puede decirse que en Grecia no hay historia tal y como la entendemos actualmente, sino que está “naturalizada”; de modo similar, Löwith, en su afán por huir de la tiranía de la diosa Historia, llegará a una naturalización de la misma, que niega el carácter fundamentalmente histórico del hombre.

por el enemigo al que quieren combatir, en un proceso que en cierta forma puede considerarse típico de toda la historia de la filosofía.¹⁰² En términos blumenberguianos, se ven obligadas a cumplir, a reocupar y a reemplazar las funciones esenciales que cumplía la teología de la historia: tienen que cumplir con los mismos papeles que la posición del enemigo polémico determina, y así, confundirse con él.¹⁰³ Lo fundamental, lo esencial, no resulta ser el nuevo actor o el nuevo elenco, sino los viejos papeles. Que la reocupación se produzca o no contra la voluntad propia del nuevo actor resulta irrelevante para la sustancia de lo que allí se juega, pues si una pretensión absoluta es sustituida por otra igualmente absoluta, las consecuencias para quien ha de soportar el absolutismo son las mismas, como por otra parte reconoce el propio Blumenberg cuando afirma que hay reocupaciones ilegítimas, sin por eso otorgar legitimidad a la categoría de la secularización. A partir de su surgimiento antiteológico las filosofías de la historia adoptan la forma teológica de la perspectiva de un sujeto trascendente, aunque ahora con el disfraz secularizado, o fraudulentamente laico, de una fe ilustrada en el progreso. Razón y voluntad humanas pasan a ocupar el lugar de la providencia divina. Sólo en el marco de una historia de la salvación resultan posibles las filosofías de la historia como atribución de un sentido al todo de la historia. Sólo la perspectiva bíblica abrió el horizonte del futuro como perspectiva de un cumplimiento del sentido. Sólo desde la perspectiva de un cumplimiento de este tipo resultó posible hablar de progreso.

El mundo postcristiano ha hecho suya la idea de un objetivo que cumple con un sentido, heredando el viejo papel y, con él, la vieja sustancia. Por eso el mundo moderno presenta un doble aspecto para Löwith, en una visión que se acerca a la de Blumenberg: por su origen cristiano se dirige escatológicamente hacia un cumplimiento del sentido, es decir, hereda una pregunta y una función que se refiere a la historia como un todo; pero los medios y caminos que conducen a ese fin están secularizados, es decir, son nuevos medios para viejas tareas, nuevas respuestas para viejas preguntas y nuevos actores para viejos papeles. Ambos aspectos derivan del éxito histórico universal del cristianismo y al mismo tiempo de su fracaso, del que surge el carácter ambiguo del mundo moderno: “El saeculum cristiano se ha secularizado y el mundo secularizado ha seguido siendo cristiano en este proceso de secularización”.¹⁰⁴ Se podría parafrasear a

¹⁰² Especialmente si se acepta el carácter polémico de todo concepto, siguiendo a Schmitt.

¹⁰³ Véase el siguiente apartado sobre la crítica de Blumenberg al teorema de la secularización.

¹⁰⁴ Löwith, K., “Historia universal y salvación”, en *El hombre en el centro de la historia*, p. 159.

Blumenberg y decir que no es sólo que el mundo secularizado haya seguido siendo sustancialmente cristiano, sino que, como historia y como política, ha seguido cumpliendo la misma función, ha ocupado el mismo lugar: aquel que le correspondía en el nuevo reparto. Pero antes de parafrasearlo es necesario analizarlo.

II. 3 Las objeciones de Blumenberg

La objeción fundamental de Blumenberg a todo teorema de la secularización, que en general puede ser reducido a la fórmula “B es A secularizado”,¹⁰⁵ no tiene que ver con la carga valorizadora o desvalorizadora que los distintos teóricos atribuyen al proceso, sino que es una objeción de fondo referida al problema de la continuidad y discontinuidad histórica. La tesis o teorema de la secularización puede ser pensada como proceso legitimador de la modernidad, y son numerosos los ejemplos que se pueden aducir, comenzando por el propio Hegel y llegando hasta las modernas teologías que hacen de la modernidad un cumplimiento del cristianismo. Hegel piensa la modernidad como realización-mundanización (secularización)¹⁰⁶ del contenido racional del cristianismo, como la época del cumplimiento racional autoconsciente de éste. Con ello pretende legitimar de modo absoluto la modernidad. Otros creen que la modernidad está legitimada por lo contrario, por haberse separado y haber liquidado el cristianismo, acabando con los restos de cualquier clase de teología. Para Blumenberg, todo esto es falsa legitimación de la modernidad porque implica “sustancialismo histórico”. Su crítica no se dirige sólo hacia aquellos que hablan de la modernidad como secularización con la intención de desvalorizarla y deslegitimarla como época, sino también contra los “ingenuos” defensores de la modernidad a través de este teorema. Que estos últimos aparezcan menos en sus escritos no quiere decir que su crítica no se dirija también y especialmente a ellos.¹⁰⁷

La secularización, como forma de explicación de acontecimientos históricos, exigiría que la serie de representaciones presuntamente secularizadas pudieran ser remitidas a una identidad subyacente en el proceso histórico. La permanencia de una sustancia idéntica al principio y al final del proceso es la condición de posibilidad

¹⁰⁵ Blumenberg, H., *La legitimación de la edad moderna*, p. 14. El título de la traducción castellana, de Pedro Madrigal, traiciona claramente el espíritu del libro. Debería ser “La legitimidad de la modernidad” o “de la edad moderna”, dado que, como proceso absolutamente inmanente, es algo que no está necesitado de legitimaciones externas. He consultado especialmente la traducción inglesa del reputado Robert M. Wallace, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MIT Press, 1985, y en ocasiones la francesa, de Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler, y M. Dautrey, *La légitimité des temps modernes*, Gallimard, 1999. (*La legitimidad de ahora en adelante*).

¹⁰⁶ Aunque Hegel no usa el término secularización, su “mundanización” (*Verweltlichung*) ha devenido idéntica en sentido histórico-filosófico. De hecho en el uso habitual del lenguaje filosófico y teológico del siglo XX ambas categorías han acabado convergiendo. La traducción castellana ya mencionada no distingue *Säkularisierung* y *Verweltlichung* en el uso que hace Blumenberg. De todas formas, tampoco él establece una distinción tajante.

¹⁰⁷ Representantes de esta corriente son, por ejemplo, Taubes o, más recientemente, Vattimo y su cristianismo *Kenótico*. Vattimo, G., *Creer que se cree*, Paidós, 2004, p. 38.

misma de cualquier teorema de la secularización, al menos en la forma prototípica de B es A secularizado. Como tal sustancialismo, sería, él mismo, una secularización, en el sentido de una vuelta a principios metafísicos o teológicos que ya no están disponibles en la modernidad; constituiría, por sí misma, una nueva forma de filosofía de la historia, aquello que la tesis, al menos en una de sus formas más significativas y fuertes, la de Löwith, pretendía evitar y criticaba expresamente. Si lo sustancial permanece, entonces parece difícil hablar de cambio en lugar de mera permanencia (ni siquiera continuidad, sino durabilidad de lo mismo identificable en todo momento), con lo que lo nuevo de la “Nueva Edad” (*Neuzeit*) se desvanece en el aire, se convierte en insustancial. Se pueden entonces construir *ad hoc* periodizaciones internas al “proceso de secularización”, pero no parece posible hablar de la modernidad como época históricamente autónoma.

Para Blumenberg, no existe esa identidad subyacente a la que puedan ser remitidos los contenidos presuntamente secularizados. Basándose en su admirado (y criticado) Cassirer,¹⁰⁸ en concreto en su distinción entre sustancia y función, establece que “tal identidad no es (...) de contenidos, sino de funciones”,¹⁰⁹ de tal modo que contenidos absolutamente heterogéneos pueden cumplir las mismas funciones en el proceso histórico. La identidad no sustancial, de contenidos, sino funcional, de posiciones, ha sido determinada por la teología cristiana, o más bien por el fracaso final de la teología cristiana a la hora de superar el desafío que para ella representaba el gnosticismo.¹¹⁰ Lo ocurrido en el proceso comúnmente interpretado como secularización no es una transposición de contenidos auténticamente teológicos a lo secular, sino un proceso de sustitución, cambio de papeles o reocupación (*Umbesetzung*)¹¹¹ de determinadas posiciones funcionales. “Lo que ha ocurrido, en la mayoría de los casos –con pocas excepciones reconocibles y específicas, al menos hasta ahora–, en el fenómeno interpretado como una secularización no puede ser descrito como una trasposición de contenidos auténticamente teológicos, en un proceso de autoenajenación a lo secular, sino como una sustitución (reocupación) de determinadas posiciones, que han quedado vacantes, por respuestas cuyas preguntas correspondientes no podían ser eliminadas”.¹¹²

¹⁰⁸ Cassirer, E., *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, Dover Publications Inc., 1953.

¹⁰⁹ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 70.

¹¹⁰ Pues la modernidad es, “en esencia”, superación de la gnosis. Véase la parte III.

¹¹¹ Generalmente traducido como “sustitución” o “cambio de papeles”, la literatura especializada prefiere “reocupación”.

¹¹² Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 71.

Blumenberg no niega la dependencia de lo moderno respecto a lo teológico, sólo niega que esa dependencia tenga el carácter de una transferencia de contenidos teológicos idénticos; la dependencia es funcional. La teología medieval, en su fracaso antignostico, cumplía determinadas funciones y necesidades que, una vez colapsado su sistema por implosión interna,¹¹³ ahora tienen que ser satisfechas a través de nuevos contenidos y por nuevos actores. Aquí comienza ya a emerger el problema al que se enfrenta en su crítica al teorema de la secularización: ¿qué importancia autónoma pueden tener los contenidos si lo que importa es la función que cumplen o las necesidades que satisfacen? El sustancialismo no es eliminado de ningún modo, sino desplazado a la función, pues ahora la sustancia, lo relevante, es la función que cumplen determinados contenidos, o la necesidad que satisfacen, independientemente de lo que sean en sí mismos.¹¹⁴ Y no es sólo que lo importante y permanente sea ahora la función, sino que el problema se agudiza y alcanza un grado más alto de paradoja o de perversidad en cuanto que es la función misma la que determina la sustancia. Lo que determina la esencia de los nuevos fenómenos no es su contenido mismo, sino la exigencia a la que deben dar satisfacción, la función con la que deben cumplir. Independientemente de todo contenido, la sustancia es la función y la función determina la sustancia. De este modo, Blumenberg desemboca en lo que se podría denominar un sustancialismo de la función, que hace que su teoría funcionalista, posicional, de la historia y del cambio histórico, refuerce, en lugar de refutar, los teoremas sobre la secularización. Lo refuerza además desde otro paradigma, el funcionalista, llegando hasta la paradoja o efecto perverso, señalado por Marquard,¹¹⁵ de que su teoría es la que salva el teorema de la secularización, incluso de que sólo sea posible salvarlo echando mano de su teoría.

Para ilustrar este refuerzo de la teoría de la secularización a través del funcionalismo histórico (sustancial) de Blumenberg, se hace necesario un análisis de su sistema posicional de vacantes y reocupaciones, que determina no sólo el moderno surgimiento de lo nuevo, sino toda la historia de la humanidad, pues en realidad “hasta la mitología de los griegos, (...) ha *prescrito* a la filosofía cuales eran las cuestiones que

¹¹³ Que el cristianismo medieval se derrumba por implosión interna, debido a sus propias contradicciones, como por otra parte cualquier “mundo de la vida”, será analizado más adelante.

¹¹⁴ “En cualquier caso, se podría objetar a Blumenberg que de vez en cuando tiene necesidad de un fondo sustancialista permanente sobre el cual hacer aparecer y resaltar el juego del cambio de funciones”. Bodei, R., “Distanza di sicurezza”, prólogo ampliado a la 2ª ed. de Blumenberg, H., *Naufragio con spettatore: paradigma di una metafora dell'esistenza*, il Mulino, 1997, p. 19.

¹¹⁵ Marquard, O., “Dificultades con la filosofía de la historia”, especialmente pp. 23-24.

ella había de tomar y qué marco sistemático tenía que llenar”.¹¹⁶ Para comenzar, la teología medieval *determinó* (palabra que usa Blumenberg constantemente a pesar de querer escapar a todo sustancialismo histórico), mediante la introducción de nuevos pasajes en el marco de enunciados disponibles, preguntas, funciones o posiciones pragmático significativas “que no nos podríamos ahorrar, sin más, o mantener desocupados”.¹¹⁷ Introduce preguntas en el marco referencial de las relaciones del hombre con Dios, con el mundo y con otros hombres, que obligan a lo nuevo a responder a esas viejas preguntas. Que de hecho lo nuevo no pueda muchas veces, o incluso casi nunca, ofrecer respuestas a esas preguntas teológicamente surgidas, es lo que constituye la fuerza de la teología y lo que explica su permanencia en una época que en realidad ya no admite sus viejas respuestas. La fuerza de la teología no es fruto de una consistencia propia, sino que se deriva de la debilidad de sus herederos, a causa de la radicalidad inalcanzable de las preguntas teológicas heredadas.¹¹⁸ Un ejemplo iluminador de lo que Blumenberg quiere decir es la crítica de Leibniz a Descartes por su radicalidad en la duda del conocimiento, que puso en circulación una exigencia de certeza exagerada imposible de satisfacer, desacreditando a la razón más que legitimándola, sin que haya ya forma de cumplir o anular esa exigencia, a pesar de su imposibilidad.¹¹⁹ Pues bien, esa exigencia absoluta de certeza sería una función o una pregunta, que en Blumenberg son en el fondo siempre lo mismo, heredada de la teología cristiana, que a su vez generó tal pregunta y tal exigencia porque ya disponía desde siempre de una respuesta, dogmáticamente garantizada. Como se ha señalado en la nota anterior, el concepto fundamental es ahora el de “*restos de necesidades*” que no son eliminables mediante la mera ilustración crítica, y que determinan sobreexigencias que son las que explican por qué se dan también en la modernidad absolutismos dogmáticos

¹¹⁶ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 72. “El propio cristianismo se encontraba, en su fase primitiva, bajo una similar presión ante un planteamiento de preguntas genuinamente extrañas a él”. p. 71. Cursivas del autor siempre que no se indique lo contrario.

¹¹⁷ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 70.

¹¹⁸ En la primera versión de lo que posteriormente sería la primera parte de *La legitimidad* había considerado que era posible eliminar críticamente las preguntas, de tal modo que dejaran de ejercer su presión absolutizadora sobre las respuestas. En la reedición corregida matiza esta posición: “he presentado esto, demasiado unilateralmente, como un déficit de intensidad crítica, refiriéndome, en cambio, demasiado poco a la importancia, ya subrayada, de los *restos de necesidades* que todavía quedaban”. Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 71. Por otra parte, en la intervención del VII Congreso de Filosofía alemana de 1962, Blumenberg utiliza el término *Selbstermächtigung*, que puede traducirse como autoapoderamiento. Sin embargo, pronto lo sustituye por *Selbstbehauptung*, autoafirmación. No entraremos en el matiz que esta sustitución introduce, e interpretamos, en consonancia con los comentaristas, que la “rebaja” y el limado de la posición inicial carece de importancia para lo sustancial.

¹¹⁹ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 71.

similares a los de la pasada edad teológica, sin ser por ello secularizaciones, como sería el caso de las filosofías de la historia o de la teología política de Schmitt.

La sustitución o reocupación de esa posición de la pregunta, función y exigencia de certeza, que ha quedado vacante, es lo que caracteriza a la modernidad como época nueva y de lo nuevo, pero a la vez determinada por preguntas que no podían ser eliminadas.¹²⁰ En la segunda edición revisada de su libro Blumenberg reconoce que había presentado este proceso como un déficit de intensidad y radicalidad crítica, capaz de alcanzar a la propia pregunta heredada y eliminarla como tal pregunta. Pero en la nueva edición llega a una visión más escéptica respecto a las posibilidades de la crítica y habla más bien de “*restos de necesidades*”. Lo que se hereda es la necesidad misma de una respuesta, cuya presión a ser respondida obliga a contenidos heterogéneos y en principio destinados a otras funciones, a asumir esa carga, generando de ese modo la “apariencia” de secularización. Pero en lugar de secularización hay que hablar de “reocupación” o de *presión funcionalista*, expresión que no usa pero que se encuentra implícita en su teoría. Las funciones o preguntas heredadas del sistema de posiciones de la teología, demandan e imponen reocupaciones o respuestas y ejercen una potente *presión funcionalista de reocupación*, comparable a la *presión teodiceica del sentido*, de la que se hablará más adelante en relación con la teoría de Marquard sobre la secularización de la teodicea, lo que se ha denominado en las secciones dedicadas al análisis de las filosofías de la historia del siglo XIX, *presión escatológica a la realización*.

La teología medieval cumplía determinadas funciones que ahora han quedado vacantes. Frente a lo soñado por la Ilustración y el positivismo, (y por el propio Blumenberg en la primera versión), estas funciones no son ni actualizables ni eliminables mediante esclarecimiento crítico. Lo nuevo está obligado, de algún modo, a satisfacerlas, aunque sea de forma relativa, pues carece de un dogma que garantice la respuesta. La continuidad en la historia es de tipo funcional. Hay una persistencia de cuestiones más allá de cualquier cambio de época que determina a la nueva como “reocupación” y no como secularización.¹²¹ También el cristianismo se encontró en su origen bajo una similar *presión funcionalista a la reocupación*, determinada, en este caso, por las funciones satisfechas por la filosofía antigua, que a su vez debió dar

¹²⁰ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 71.

¹²¹ “La persistencia de todo un sistema de cuestiones más allá de cualquier cambio de época y su influjo sobre las respuestas que las nuevas premisas hacen posibles no es un fenómeno que haya *determinado* solamente el origen de la Edad Moderna. (...)”. Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 71. Cursiva mía.

satisfacción a necesidades heredadas de la mitología. Aunque estos dos últimos procesos de “cambio de reparto” serán analizados en apartados posteriores, es necesario señalar de momento que el esquema funcionalista de puestos o papeles permanece a lo largo de la historia, y que de hecho resulta ser un esquema universal, determinado por lo que se puede denominar *función significativa de la conciencia* o del conocimiento humano, que fija para el hombre una necesidad de significatividad (*Bedeutsamkeit*) constante, como se verá al analizar su antropología. Este esquema de reocupaciones y vacantes funcionales, que implica la obligación de satisfacer las exigencias heredadas, es el que hace posible a su vez el reconocimiento y la conceptualización de lo nuevo como tal, su identificación; sin él, lo nuevo no podría aparecer, o al menos no podría ser reconocido como tal, y, si lo fuera, no podría ser conceptualizado, nos dejaría sin discurso. Blumenberg se enfrenta aquí con uno de los problemas fundamentales de toda filosofía de la historia y de todo historicismo, el problema o aporía de la continuidad y el cambio, que guardan entre sí una relación contradictoria. Pero también esta cuestión queda en reserva para ser retomada más adelante, cuando se analice su concepto de “umbral de época” en relación con su teoría de y sobre la modernidad.

La problemática surgida por un exceso de preguntas es algo típico de todos los “umbrales” (*Schwellen*) de época, de lo que puede denominarse fase crítica o el “estar a caballo” (*Sattelzeit*), como lo denomina Koselleck.¹²² Y aunque se dedica un apartado concreto a este concepto clave de la fenomenología de la historia de Blumenberg, es necesario señalar aquí que lo que podría ser descrito como secularización no es la “*aspiración de totalidad*” de la razón moderna,¹²³ sino su “*deber de totalidad*”.¹²⁴ La duda metódica de Descartes, que busca asegurar definitivamente la autonomía y competencia de la razón humana, no surge de una aspiración propia de la razón a la totalidad, pues en principio la razón es capaz de establecer sus propios límites, sino de un deber impuesto por las necesidades y exigencias heredadas.¹²⁵ No cabe hablar de

¹²² Para el estudio del *Sattelzeit* se ha hecho imprescindible la “historia conceptual” (*Begriffsgeschichte*) de Koselleck, del que se ha tenido en cuenta fundamentalmente *Futuro pasado*. La historia conceptual es punto de partida de la “metaforología” de Blumenberg como ciencia de “lo inconceptualizable”, a la que no se dedica ningún parte específica, pero sobre la que se volverá parcialmente en varios lugares.

¹²³ Esta aspiración es denominada por Kolakowski “escatología epistemológica”, en Kolakowski, L., “El clérigo y el bufón”, artículo clave en el que ofrece una serie de ejemplos de lo que para él son secularizaciones, en muchos casos exitosas, que demuestran su capacidad de sustituir al viejo Dios y cumplir con sus funciones.

¹²⁴ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 71.

¹²⁵ Aquí la pregunta sería si hay o no una específica y original escatología filosófica. Sin que esto forme parte del trabajo, quizás quepa afirmar que desde Platón se ha introducido una exigencia de totalidad en la filosofía, surgida por tanto desde ella misma, que si no es una escatología sí se le parece mucho. El propio

secularización de contenidos sustanciales, sino, a lo sumo, de secularización de las necesidades heredadas.

¿Cómo han podido surgir esas preguntas teológicas para las que carecemos de respuesta, y por qué ejercen su tiranía sobre el hombre en forma de presión de reocupación, presión teodiceica de sentido o presión a la realización, y que provocan en autores como Schmitt exigencias decisionistas?¹²⁶ Las preguntas no siempre preceden a las respuestas, de hecho más bien lo contrario es lo cierto: “Hay toda una *generación primitiva espontánea* –surgida de la autoridad de proclamaciones no-racionales–”.¹²⁷ Incluso hay toda una generación natural de preguntas que no son sólo tales, sino que son más bien desafíos que la naturaleza impone al hombre para su supervivencia, como se mostrará en el momento en que se analice su antropología. Muchas veces las respuestas surgen antes de que sea posible precisar la pregunta, incluso, como en el caso del mito, son “respuestas” en la medida en que su función es evitar que surjan las preguntas, especialmente las denominadas “primeras preguntas”, que son a la vez las últimas y terminales. Cuando las respuestas desaparecen o pierden su valor, dejan tras de sí las preguntas correspondientes, muchas veces sólo precisables o formulables desde el momento en que desaparece la vieja respuesta. Al estar la pregunta ocupada previamente por una respuesta, sólo alcanza a la conciencia como pregunta cuando ha desaparecido la respuesta y se ha generado un vacío funcional en el sistema que exige y demanda su reocupación, lo que determina a la nueva época a formular una respuesta con los medios de los que dispone. Por eso, la nueva época se ve forzada a cumplir con una exigencia no autónoma y surgida de sí misma, sino heredada. El deber de totalidad de la razón es una de esas funciones o exigencias heredadas, incumplibles sin dogmatizaciones, de la vieja teología medieval, exigencia que, como se verá, provocó la implosión de la propia teología. Subrayo de nuevo, pues lo considero muy importante por las razones que se expondrán a continuación, que se trata de un deber y una exigencia impuesta, no autónomamente surgida de la propia razón.

El fenómeno moderno del “cambio de reparto” de papeles, interpretado como secularización, no es algo necesariamente vinculado a “la especificidad de la estructura espiritual de la Edad Moderna”. Como ya se ha apuntado, también el cristianismo se vio

Blumenberg considera que Platón es el creador de una nueva forma del mito, al que fuerza a cumplir la función de una teodicea. Se volverá sobre esto en la parte dedicada a la teoría sobre el mito.

¹²⁶ También en Heidegger hay exigencias de este tipo. La autenticidad (*Echtheit*) quizás no sea más que una decisión fundada sólo en sí misma y resuelta sobre sí misma. Se puede encontrar un ejemplo en el famoso párrafo 74 de *Ser y tiempo*, Trotta, 2003.

¹²⁷ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 71.

obligado a satisfacer exigencias que no eran propias, sino que procedían de la filosofía, que a su vez debió satisfacer exigencias míticas. Los procesos de estos tres cambios de época (se volverá sobre ello) son, en su estructura, procesos históricos análogos, a pesar de las enfáticas declaraciones en sentido contrario de *La legitimidad de la modernidad*, después matizadas e incluso irónicamente refutadas en obras posteriores.¹²⁸ El proceso es siempre un nuevo reparto de funciones; el papel o función de A es reemplazado o reocupado por el actor B. Por ejemplo, en el papel de vieja *eudaimonía* filosófica (A), y como exigencia funcional heredada, el cristianismo se vio obligado a formular los bienes de salvación que ofrecía (B) en la forma de esa antigua *eudaimonía* teórica, la contemplación filosófica, llegando así a convertir la inmortalidad, como bien de salvación, en una contemplación de índole teórica, una *visio beatifica*.¹²⁹ Del mismo modo, en la modernidad, las filosofías de la historia se vieron obligadas a pensar la historia como totalidad, reocupando la vacante dejada por la vieja historia de salvación, cuya fracasada respuesta (o actualización) obligó a una instancia no concebida en principio para ello a cumplir con la necesidad así suscitada. La desaparición de respuestas teológicas deja tras de sí preguntas y exigencias que urgen la reocupación; las filosofías de la historia son unas de esas reocupaciones y no una secularización de la escatología bíblica, como afirma Löwith.

Según Blumenberg, en el trasfondo de la exigencia de una prueba de legitimidad que supone para él todo teorema de la secularización, hay una forma oculta de platonismo;¹³⁰ “lo que es verdadero lo es gracias a una relación de procedencia, como copia de un modelo de verdad, que es identificado con Dios”.¹³¹ En el supuesto reproche que contiene el concepto de secularización estaría implícito algo de este platonismo: del mismo modo que la copia no sólo representa al modelo sino que, en la misma medida, puede ocultarlo, la representación de la modernidad como secularización, en lugar de recordar su procedencia, la haría más bien prescindible.¹³² En la modernidad, la

¹²⁸ Carchia, G., *Introduzione all'edizione italiana* de Blumenberg, H., *Elaborazione del mito*, il Mulino, 1991.

¹²⁹ “Por mucho que aquello que esa formulación había de prometer pudiera referirse a una esperanza trascendente, se veía obligado a tomar prestado su contenido del concepto, filosóficamente ya determinado, de la antigua *eudaimonía*”. Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 74.

¹³⁰ Platonismo y neoplatonismo son casi un insulto en boca de Blumenberg como lo era en boca de Nietzsche. Para él, son en realidad formas de gnosticismo. Esto lo conduce a descuidar el aspecto crucial de su papel en el nacimiento de la modernidad, como ha puesto de manifiesto Elizabeth Brient en su *The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*, Catholic University of America Press, 2002. Se volverá sobre ello en el capítulo sobre la modernidad.

¹³¹ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 77.

¹³² Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 77.

legitimidad de la propiedad de las ideas solamente puede derivarse del hecho de ser su auténtico creador. Sea lo que sea lo que esto signifique, en todo caso convierte en algo paradójico la representación de una legítima secularización.¹³³ El postulado es la autopropiedad de la verdad mediante la autoproducción de la misma, postulado que se aleja de la representación platónica de la verdad como eterna. En este sentido, sería correcto lo que Leibniz argumenta contra Descartes frente al voluntarismo de la fundamentación de las verdades racionales, que convierten en privilegio de la voluntad divina incluso las determinaciones de un objeto geométrico o una verdad matemática.¹³⁴ La verdad se ha desprendido de su vínculo con el derecho teológico a la gracia. En su pretensión de proporcionar una comprensión histórica, el teorema de la secularización ocultaría una premisa ajena a la comprensión que de sí misma tiene la modernidad, una premisa platónica, a su vez, secularizada. Tal categoría asumiría entonces en sí misma la autointerpretación de la religión como el lugar privilegiado de la verdad, asumiría el establecimiento de un comienzo sin presupuestos inmanentes. El carácter supuestamente definitivo de la autocomprensión cristiana tenía que afirmarse negando cualquier posibilidad de autenticidad a todo acto de fundación similar, como el de Descartes.¹³⁵

La reclamación de un comienzo absoluto de la Edad Moderna no es más que otro ejemplo de reocupación de posiciones heredadas, de restos de exigencias funcionales que no han podido ser, sencillamente, eliminados. Tampoco el cristianismo comenzó de nuevo, sino que tuvo que dar satisfacción a viejas exigencias de la filosofía tardoantigua, determinada especialmente, como se verá, por el neoplatonismo, el estoicismo y la gnosis. Sin embargo, no estamos ante el mismo tipo de pretensiones, ya que el recomienzo moderno, encarnado por Descartes, fracasó porque no pudo cumplir sus propios presupuestos. Por eso, según Blumenberg, el teorema de la secularización ha de ser visto “como una utilización indirectamente teológica de aquellas dificultades surgidas en el intento filosófico de ver un nuevo comienzo en la Edad Moderna. Mediante la tesis de la secularización estas perturbaciones (...) aparecen como una especie de oposición *providencial* por parte de aquello que se consideraba como imprescindible”. Pero la modernidad “se opone a lo que le ha sido dado de antemano y lo toma como un desafío”.¹³⁶ Esta diferencia hace que la mundanidad radical sea la

¹³³ Esto puede ser leído como una crítica en contra de aquellos que, como Vattimo, ven en la secularización la legítima continuación del cristianismo por otros medios.

¹³⁴ Leibniz, G., *Escritos filosóficos*, Antonio Machado, 2003.

¹³⁵ Blumenberg, H., *La legitimidad*, pp. 79-80.

¹³⁶ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 80.

característica de la Edad Moderna, tanto en un sentido sustancial como en el sentido de una constante lucha o impulso por alcanzarla, inmanencia absoluta que no necesita recurrir a tesis o teoremas de la secularización para explicarse y dar cuenta de sí misma y de su surgimiento.¹³⁷ La pretensión moderna de una nueva fundación es otro caso de reocupación ilegítima de posiciones, que hace que sea la estructura de ese cambio de reparto la que tome apariencia de secularización.

La reorganización de un sistema dado de posiciones funcionales es lo que hace surgir, entonces, esa apariencia; pero también tuvo que recurrir al mismo lenguaje de la teología para encubrir el carácter de lucha que tenía el nuevo reparto.¹³⁸ “Lo que sigue perviviendo es simplemente un mundo de expresiones”. El lenguaje teológico sobrevive a la desaparición de las sustancias teológicas, se ve “angustiosamente conservado” precisamente allí donde lo que aparece es algo nuevo.¹³⁹ Es la sustitución-reocupación de determinadas funciones estratégicas del sistema lo que condiciona y obliga a una constancia lingüística que encubre, según Blumenberg, las nuevas sustancias que han ocupado los viejos lugares. El lenguaje conservado cumple una función de encubrimiento, que es tomada por los teóricos de la secularización en sentido literal, no percatándose de su carácter de arma legitimante a causa de esa ocultación. Perdido su contenido representacional, el lenguaje queda disponible no sólo para encubrir la propia pérdida, sino para ser usado por otra clase de contenidos, legitimados a través de esa permanencia, que la encubre como tal, y que sólo puede ser secularización en tanto apariencia. El lenguaje teológico ha perdido su función teológica y su vaciamiento lo deja disponible para otros usos.

Weizsäcker es ejemplo de lo que Blumenberg trata de decir: “En la Edad Moderna, el mundo adopta este atributo divino; la infinitud es secularizada. Bajo este

¹³⁷ Arendt sería otro ejemplo de este recurso, que retomaría la descripción de Heidegger de la modernidad como existencia arrojada a sí misma: “Hannah Arendt habla de la ‘incomparable desmundanización’ como de un sello de la Edad Moderna. Al perder la esperanza en el más allá, el ser humano no se introdujo en el mundo de acá con la intensidad que había quedado libre en su conciencia; más bien, lo que ocurrió fue que el hombre se vio ‘arrojado, tanto desde el mundo del más allá como del mundo de acá, hacia sí mismo’. La realidad del mundo, con el que el hombre se veía confrontado, se habría convertido para él en algo dudoso, revelándose el contacto sensorial directo, por obra de la física matematizada, como un simple ofrecimiento de la apariencia superficial de realidades más sólidas. Según esta tesis, la Edad Moderna se convertiría en una continuación del cristianismo con otros medios, pero en idéntica dirección de desmundanización”. Blumenberg, H., *La legitimidad*, pp. 17-18. Se refiere a las tesis expuestas en Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, 1993.

¹³⁸ Tiene por lo tanto un carácter conscientemente polémico. ¿Determina de este modo el “enemigo” sus métodos y aspiraciones; fuerza sus formulaciones y conceptualizaciones?

¹³⁹ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 81. La tesis de Blumenberg asume en este punto la forma paradójica de que justamente allí donde hay más apariencia de secularización es donde menos secularización real y efectiva existe.

aspecto, lo más remarcable es que nuestro siglo ha empezado a dudar de la infinitud. Yo creo que en nuestra época comienza un examen crítico de la secularización, coincidiendo exactamente con el momento en que la secularización adquiere una consistencia nunca antes conocida”.¹⁴⁰ Pero al igual que con la *pronoia* estoica, que fue apropiada-expropiada por la teología cristiana de los primeros siglos, “la infinitud es un elemento de una metafísica eminentemente cósmica que, a través de la especulación de Plotino, fue objeto de la recepción de la patrística y la escolástica. Cargó sobre el Dios medieval una masa tal de paradojas que uno no puede por menos de designarla también como infinita”.¹⁴¹ Es decir, es a su vez una vieja reocupación (teologizada en este caso) que resultaría destructiva en grado sumo para la Edad Media en el momento en que entró en contacto y en combinación con el atributo divino de la omnipotencia.¹⁴² En todo caso, lo que a Blumenberg le interesa de este proceso no es sólo el origen “secular”, filosófico, de nociones apropiadas por la teología de la patrística tardoantigua y por la escolástica medieval, que a su vez fueron posteriormente secularizadas, sino que bajo la permanencia del lenguaje se estaba llevando a cabo un cambio de papeles, que determinaría el surgimiento de la Edad Moderna como nueva época y no como una mera secularización de la edad teológica. La continuidad en el lenguaje, que da a todo el proceso el aspecto externo de una secularización, tiene una doble función: a la vez ocultar y permitir el nuevo reparto, la nueva asignación de funciones. El lenguaje propicia que se pase por alto esta diferencia: “la constancia del lenguaje indica la constancia de la función de la conciencia, pero no la identidad del contenido”.¹⁴³

Como en casos anteriores, cabe preguntarse si esto no es más bien dar la razón que quitársela a los teóricos de la secularización. Lo que importa es esa constancia de la función de la conciencia, que se descubrirá en realidad como un postulado universal de la antropología filosófica de Blumenberg. Esa función determina la esencia y sustancia de las cosas que la ocupan, haciendo indiferente el contenido que efectivamente cumpla dicha función, siempre y cuando se lo crea capaz de satisfacer las exigencias asociadas a esa vacante funcional. De hecho, su relato sobre la “secularización mediante”, o a través de, “la escatología” muestra cómo se llevó a cabo el proceso de funcionalización de esta

¹⁴⁰ Carl Friedrich von Weizsäcker citado según Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 83.

¹⁴¹ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 83. La infinitud no sería un concepto genuinamente teológico.

¹⁴² Esto será más extensamente tratado en la parte III.

¹⁴³ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 90. La constancia es por lo tanto más profunda de lo que cualquier teorema de la secularización es capaz de imaginar. La sustancia es la función “significante” permanente, me atrevo a decir eterna, de la conciencia, que adquiere de este modo rasgos que se parecen mucho a los de un absoluto. Las funciones adquieren una consistencia más allá de cualquier cambio de reparto o umbral de época.

última, el modo en que se volvió capaz de cumplir una función secular, es decir, y en este sentido limitado, cómo se secularizó. Como se mostrará, en Schmitt, la concepción del tiempo y de la historia, como posibilidad cristiana en tanto que plazo de gracia, converge con esta “funcionalización de la escatología”, aunque desde luego Blumenberg no concluye, como Schmitt, la necesidad de ningún *Kat-echon* que retenga y frene el Apocalipsis.¹⁴⁴

El proceso del cambio de reparto tiene su motor en “la necesidad de una conciencia que reflexione sobre las grandes cuestiones y esperanzas y que, luego, queda decepcionada”.¹⁴⁵ El proceso de radicalización escatológica, que se describe en la segunda parte dedicada a las filosofías de la historia, tiene que ver con este proceso de necesario desencanto y reocupación. Los sucesivos fracasos teodiceicos y escatológicos no provocan un abandono de las tentativas, sino una radicalización de las mismas, buscando de nuevo dar con la tecla que permita realizar la “Encarnación”, traer el milenio o vivir la salvación. Resulta sorprendente que en este proceso Blumenberg no vea más que una permanencia del mismo estrato lingüístico, y a la vez señale que se produce porque “algo que ya era una expresión metafórica pueda ser tomado de nuevo en sentido literal”.¹⁴⁶ Las decisiones que antes habían sido tomadas por Dios, ahora eran dejadas en manos de los hombres “como acciones morales, sociales y políticas” (no habla en absoluto aquí de “acciones históricas”, terreno privilegiado para este tipo de confusión que consiste, según su definición, en tomar metáforas en sentido literal). Los absolutismos de las teorías políticas serían fruto de este “tomar en sentido literal”.¹⁴⁷

Se habla, en la segunda parte, de la búsqueda radicalizada y acelerada de un nuevo sujeto salvador carismáticamente legitimado, dando en principio por supuesto que se trata de la secularización del pueblo elegido del Antiguo Testamento o del nuevo pueblo elegido de la Nueva Alianza. Para Blumenberg, esta correspondencia entre el absolutismo teológico y el político, que también se da según los teoremas de la secularización de Löwith, Schmitt y Marquard, esta simetría entre los conflictos internos de posiciones absolutas y la formación de un sujeto absoluto de la acción

¹⁴⁴ Blumenberg parece oscilar; en otros textos niega radicalmente la posibilidad de una conciencia a la vez escatológica e histórica. Se mueve entre una funcionalización o secularización a través de la escatología y una renuncia a la misma como única posibilidad para una “historia cristiana”. Se volverá sobre ello.

¹⁴⁵ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 91.

¹⁴⁶ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 91.

¹⁴⁷ Blumenberg dice que quizás sería exagerado decir que son fruto de este “tomar al pie de la letra”, pero su habitual ironía subterránea no deja lugar a dudas. Además, que una metáfora pueda ser tomada en sentido literal es justamente lo que la capacita para reocupar una posición que según su criterio debería ser dejada vacante.

“puede ser descrita como algo inducido, pero difícilmente como una transferencia de atributos”.¹⁴⁸ La aparición de este tipo de absolutismos histórico-políticos tendría que ver con la presión de reocupación, pero a su vez ocultaría una diferencia fundamental que Blumenberg está muy interesado en subrayar: mientras que en la antigua teología esos sujetos son constituidos por una intervención trascendente, ahora se autoconstituyen de modo inmanente, de igual forma que sus nuevos paraísos son “paraísos artificiales”, contenidos en el desarrollo de la historia misma. Esta diferencia sería la que haría imposible hablar de secularización. Pero lo único que haría imposible sería hablar de ella de modo sustancial, habilitando, por el contrario, la posibilidad de hacerlo de modo funcional. Un “inmanente secular” es absolutizado al ocupar la posición de una “trascendencia”; la diferencia sustancial entre inmanencia y trascendencia, que parece suponerse, queda reducida a la nada y se desvanece funcionalmente en el momento en que ambas ocuparían el mismo puesto, que es lo relevante, lo determinante y lo sustancial. Una sustancia inmanente que cumple una función escatológicamente definida es una sustancia secular que se escatologiza funcionalmente.

El resultado de las reflexiones del metaforólogo de Lübeck sobre la secularización como permanencia funcional de un lenguaje vaciado de su sustancia, que en última instancia reduce el teorema a una mera forma retórica o recurso estilístico, lo resume con una frase de F. Schleiermacher, considerado por muchos fundador de la hermenéutica, campo privilegiado de la investigación del propio Blumenberg: “El cristianismo ha creado lenguaje. Ha sido, desde el principio, un espíritu de la lengua potenciado y aún (...)”.¹⁴⁹ Los fenómenos que son confundidos con secularizaciones se basarían en gran parte en ese “genio de la lengua”,¹⁵⁰ al que seguirían adheridas necesidades de familiaridad de las que no es posible desprenderse sin más. Para ilustrar este estado de necesidad creado por el lenguaje del cristianismo, recurre a la *Filosofía del dinero* de Simmel, y a su teoría de la independización de las necesidades vitales que sobreviven a su satisfacción, es decir, necesidades que, en definitiva, no pueden ser en absoluto satisfechas. El cristianismo sería un ejemplo eminente de este fenómeno, tomado por una secularización, con su volumen exagerado “de esperanzas y exigencias insistentes no satisfechas y decepcionadas”. Esas exigencias y esperanzas serían dejadas

¹⁴⁸ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 92.

¹⁴⁹ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 113.

¹⁵⁰ Se puede pensar que ese “genio de la lengua” cumple aquí la misma función que el “genio maligno” de Descartes o, cosa que podría desagradar más a Blumenberg, que la “astucia de la razón” hegeliana.

en herencia y permanecerían como necesidades más allá de su posible satisfacción, o de la demostración irrefutable de su imposible satisfacción. Pero ¿no es esa “permanencia como necesidades” la que habilita la categoría de secularización como reocupación, en el plano de la inmanencia, de posiciones establecidas y fijadas en el plano de la trascendencia? (De hecho Blumenberg no se muestra muy seguro de la posibilidad real de una rebaja de expectativas. No está claro que todo el mundo pueda ser escéptico y sobrevivir).¹⁵¹ El hombre moderno habría heredado exigencias que, si bien impulsan el proceso de la realidad y las acciones de los hombres, no pueden jamás en ningún caso encontrar en esa realidad su cumplimiento.¹⁵² Que estas necesidades en forma de esperanzas y expectativas de cumplimiento y realización del sentido deban ser tenidas por secularizaciones no es correcto, según Blumenberg, para quien habría que hablar más bien de respuestas o reocupaciones seculares. Es a estas reocupaciones del sistema funcional de posiciones, con o mediante instancias seculares, a lo que se ha decidido llamar a lo largo del trabajo “escatologizaciones”, en el sentido de fijación de una instancia secular como lugar en el que se daría la salvación como plenitud y cumplimiento del sentido, como posición en la que se encarnarían y realizarían las cosas y valores últimos. Si la secularización remite a un descenso del cielo a la tierra, la escatologización lo hace a un ascenso de lo secular hacia el sentido último.

Ya se ha señalado que el problema que surge en este funcionalismo histórico generalizado es que en él la función determina la sustancia. ¿Qué son, según esto, las filosofías de la historia sino la función que cumplen? ¿Y qué función es esa sino la sustitución de la escatología? Las filosofías de la historia se ven determinadas sustancialmente como escatología, y es en este sentido en el que se ha hecho posible hablar, en la segunda parte del ensayo, de “escatologización *de y a través de* la historia”, intentando con ello introducir una ligera variante entre la teoría “sustancialista” de Löwith, que dice que las filosofías de la historia son escatologías secularizadas, inmanentizadas, y la teoría “funcionalista” de Blumenberg, que afirma que son una reocupación de la vieja posición que la retirada de la escatología ha dejado al descubierto; no son escatologías inmanentizadas ni meras reocupaciones

¹⁵¹ La “terapia” que propone Blumenberg ya no es la eliminación crítica de falsas necesidades, sino la “reducción de las expectativas de sentido y la aceptación de la pérdida”, en fórmula de F. J. Wetz en *Hans Blumenberg: la modernidad y sus metáforas*, Alfons el Magnànim, 1996. Es posible preguntarse si la reducción de expectativas es posible sin eliminación crítica, incluso si esa reducción no es ya esa eliminación, con lo que nos veríamos abocados a que en realidad el matiz introducido dejaría la cuestión fundamentalmente igual.

¹⁵² Esta constatación es ya destrucción crítica, no mera rebaja de expectativas.

funcionalistas, sino, precisamente, “escatologizaciones de la historia”: la conversión de la historia en el lugar de realización efectiva de las cosas y valores últimos. En todo caso, este pequeño matiz introducido no es posible sin la convergencia real que se da entre las teorías de Löwith y Blumenberg. Cuestión distinta es la valoración que a cada uno le merece este proceso.

Pero también puede apreciarse la profunda confluencia con la tesis de la secularización de Carl Schmitt. La correspondencia estructural apreciada por éste entre los campos teológico-metafísico y jurídico político puede ser reducida, a mi juicio, a la correspondencia funcional establecida por Blumenberg. La continuidad de los papeles en todo nuevo reparto, la continuidad de las funciones entre épocas, la necesidad en la que se ve cada época de responder a exigencias planteadas por el periodo anterior, bien puede ser vista como correspondencia estructural y funcional, y si las relaciones entre campos determinan funciones y estructuras, determinan también, y en lógica correspondencia, sustancias. Un desplazamiento de la función que ejerce el papel de centro de gravedad determina desplazamientos y reocupaciones en el resto de funciones y ámbitos. Así, y según el parecer de Marquard,¹⁵³ lo que Blumenberg comenzó como un intento de refutación del teorema de la secularización puede ser su forma más plausible y resistente (aunque no, por supuesto, exenta de problemas), reforzándolo incluso desde otro punto de vista (siempre y cuando se considere que el punto de vista funcionalista es realmente otro y no un nuevo nombre, reocupación, para la vieja sustancia, secularización).

Para todos estos autores no es posible comprender los procesos característicos de la modernidad sin recurrir a algún tipo de categoría teológica, secularizada o no. En este diagnóstico no se encuentran, por tanto, sus diferencias específicas, incluyendo a Blumenberg; es necesario buscarlas en otro lugar o en la valoración del tal proceso. ¿No será esta profunda confluencia el síntoma de otras todavía más profundas? Esta cuestión no ha sido formulada con la suficiente claridad (según mi entender), quizá debido a que Blumenberg y Schmitt han sido vitalmente enemigos acérrimos, uno de ellos verdugo consciente y el otro víctima que, como “medio judío” (*mischling*), mestizo según los criterios de las leyes raciales de Núremberg, fue encerrado en un campo, del que afortunadamente logró escapar, por un régimen al que Schmitt, si no ayudó a aupar, sí ayudó a legitimar y sostener una vez alcanzado el poder, y cuyo antisemitismo, de

¹⁵³ Marquard, O., “Dificultades con la filosofía de la historia”.

origen religioso y no racial, permaneció constante a lo largo de toda su vida, también tras la Segunda Guerra Mundial.¹⁵⁴ (Aunque el nazismo de Schmitt y la condición de víctima de Blumenberg no sean el objeto de este trabajo, será necesario tenerlo en cuenta especialmente en relación a dos aspectos: ¿hasta qué punto el antisemitismo de origen cristiano de Schmitt determina su ataque a Blumenberg, en cuya concepción de la historia y de la modernidad vería una encarnación del “espíritu judío”? Y, ¿hasta qué punto las vivencias personales de Blumenberg, su estar sometido a persecución y su permanente búsqueda de refugio, su vivir escondido, determinan una afinidad electiva con la antropología filosófica que expone?).

La diferencia resulta ser finalmente una diferencia de matiz: la modernidad no sería resultado de una secularización, sino sólo de la secularidad de las nuevas respuestas. Pero una respuesta secular cumpliendo las funciones y los papeles heredados en el reparto, hace que lo secular, el nuevo medio de respuesta, adquiera funciones teológico-metafísicas, por ejemplo en el caso de la historia, que se convierte de nuevo, a través de las filosofías de la historia, en historia de salvación. Lo secular, en este caso la historia, es obligado a escatologizarse por la propia función que tiene que cumplir, por el papel que le ha tocado en suerte en el nuevo reparto. La continuidad funcional “des-seculariza” la nueva respuesta, determinando su sustancia como escatológica. El contenido es el papel del reparto, no el actor que lo encarna. La funcionalidad análoga consiste en dar respuesta a la pregunta sobre el sentido de los acontecimientos como un todo, y eso es lo que el nuevo actor, por secular que sea, debe ejecutar o representar. Debe escatologizarse. Que Blumenberg considere de hecho esta reocupación como ilegítima, y considere necesario dejar vacante el correspondiente puesto, demuestra en realidad que, al menos en un sentido, el que se refiere a esas reocupaciones ilegítimas, está en realidad profundamente de acuerdo con el diagnóstico que deslegitima esas reocupaciones como secularizaciones.¹⁵⁵ No conocemos otra identidad del actor, mientras está en el escenario, que el papel que ejecuta o representa. Su identidad es su papel. En este punto se sitúa la polémica de Blumenberg con Löwith sobre la genealogía y esencia de la idea de progreso, que dado que será tratado más adelante, ahora sólo se resumirá brevemente para indicar de qué modo confluyen y se confirman mutuamente.

¹⁵⁴ También Löwith tuvo que huir de Alemania, y en textos de Schmitt es tratado como exiliado asimilado, en un tono antisemita soterrado que, curiosamente, imita las acusaciones que sobre este “tipo de judíos” lanzaban los propios sionistas, como judíos que se odiaban a sí mismos.

¹⁵⁵ De hecho, en la idea de “recidiva gnóstica”, se encuentra exactamente el mismo reproche que detecta en el teorema de la secularización. Se volverá sobre ello a lo largo del trabajo.

Si cualquier respuesta a la pregunta por el sentido de la historia está funcionalmente determinada por la herencia de una pregunta que ha suscitado la desaparición de la vieja respuesta dogmática, entonces cualquier respuesta que cumpla ese papel será historia de salvación, por muy secular que sea su contenido. Pero con ello no se ha resuelto el otro cuerno de la polémica, la genealogía propiamente dicha de la idea de progreso. La conexión genética establecida por Löwith entre escatología judeocristiana¹⁵⁶ y progreso como inmanentización de esa escatología, es puesta radicalmente en duda por Blumenberg,¹⁵⁷ que ve en el progreso más bien una generalización de los progresos¹⁵⁸ técnicos y científicos logrados en los campos de las ciencias de la naturaleza, especialmente en el campo de la astronomía. Estos progresos se ven obligados a cumplir con la vieja función de dar respuesta a la pregunta por la historia como un todo, a cumplir la función escatológica ahora vacante, resultando generalizados y singularizados como progreso, reocupando, ilegítimamente, un papel, un puesto o una función que no pueden cumplir y para la que no fueron destinados y concebidos.¹⁵⁹ En esto consiste el problema, que la reocupación singularizadora, que para Blumenberg es ilegítima, determina lo que se ha denominado a lo largo del trabajo *escatologización*, en el sentido de obligación de cumplir con el viejo papel escatológico. Que el proceso sea de inmanentización de lo trascendente como *telos* inmanente, tal y como lo define Löwith, o que sea una escatológica generalización funcionalista, en poco cambia el asunto, como demuestra el hecho de que esta reocupación sea considerada ilegítima. Como se verá, aquí se sitúa también la polémica que mantienen en torno a la esencia del cristianismo como mundanización, el problema de la *pronoia* como categoría

¹⁵⁶ No logro entender por qué siempre se desgaja de este tipo de genealogías al islam, que forma parte evidente del mismo tronco, incluso en análisis de pensadores desprejuiciados como Löwith. En todo caso, conservamos el prejuicioso lugar común por razones de utilidad y porque no es este el lugar para entrar a discutir la operación quirúrgica que se realiza, aunque sea de modo inconsciente, en una tradición que parece claramente unitaria. La propia palabra antisemitismo excluye de su contenido a una parte de los pueblos semitas, hasta el punto de que ha sido necesario forjar una nueva palabra como islamofobia, cayendo entonces en la confusión más completa que mezcla culturas, lenguas y religiones en un magma sin distinciones, confirmando lo prejuicioso y falaz de la construcción de algo como una tradición exclusivamente judeocristiana. R. Brague señala las posibilidades de una construcción más completa, que incluyera al islam, y que en el fondo permitiría una confirmación más fundamentada de ciertas partes de la teoría de Blumenberg sobre la *curiositas* y su moderna rehabilitación. Brague, R., “La galaxie Blumenberg”, *Le Debat*, nº 83, enero-febrero 1995.

¹⁵⁷ No sólo en *La legitimidad*, sino que dedica el artículo ya citado a esta cuestión: “On a Lineage of the Idea of Progress”.

¹⁵⁸ Un ejemplo pregnante de lo que Koselleck denomina “singularizaciones”, que caracteriza hasta tal punto la modernidad, que ésta puede ser denominada “época de las singularizaciones”.

¹⁵⁹ Kolakowski no estaría de acuerdo con la idea de que no puede cumplir tal función, sino que más bien habría demostrado ser perfectamente capaz de hacerlo: “El clérigo y el bufón”.

secularizable, pues no es una categoría genuinamente teológica, y sobre los orígenes de la Iglesia católica. Por el momento baste con lo dicho.

También el soberano asume el papel que antes cumplía Dios, el de ofrecer una garantía, ahora inmanente, del orden del mundo. Y también aquí se observa una sobresaliente confluencia de fondo, pues para Schmitt el soberano no es Dios sustancialmente, cosa imposible aunque existiera, sino sólo (y no es poco) funcionalmente, desde el punto de vista de su papel, de su misión, su rol. Y en este sentido regresamos a lo mismo: si cumple el mismo papel, rol o función que Dios, es que es estructural y funcionalmente Dios, pues ¿qué otra cosa puede ser Dios sino aquello que los hombres consideran su papel? También Schmitt asume la muerte de Dios y la secularización en su radicalidad. No niega la legitimidad de la modernidad, sino su autointerpretación ideológica, su autofundación como mero producto autónomo de la razón humana que se sostiene por sí misma, asentándose como legalidad. También para Schmitt existe o hay una pervivencia de la coacción a un orden, fundado y garantizado antes por Dios. Y también para él esa coacción o “presión de y al orden”, como se puede denominar siguiendo el resto de denominaciones adoptadas aquí, exige una respuesta, que en su caso se concibe en forma de decisión, dado que no es posible, por carencia de evidencia,¹⁶⁰ ofrecer una basada en la mera razón. Tampoco para Blumenberg o para Marquard existe la posibilidad de una respuesta racional definitiva, y por eso hablan, más bien, de una respuesta razonable cuando no es posible acceder a una racional, o apelan a un “principio de razón insuficiente” que, si no es mero juego de palabras, parece incluir en sí mismo una especie de decisión fundada en las razones disponibles cuando no se dispone de una concluyente.¹⁶¹ Pero como se verá más adelante, la decisión a la que apela Schmitt no puede ser una decisión surgida de la mera nada, (excepto en el caso de que se esté ante una situación puramente nihilista, como en algunos momentos de la modernidad), sino que debe estar fundada y asentada sobre alguno de los “órdenes concretos” prejurídicos disponibles. ¿No sería esta una decisión fundada en razones insuficientes, en aquellas disponibles?

La afirmación de Schmitt sobre la secularización no se refiere sólo a la historia de los conceptos, sino a la estructura sistemática en la que tales conceptos funcionan.

¹⁶⁰ La “carencia de evidencia” es una condición fundamental de la condición humana, de la que la antropología de Blumenberg concluye importantes consecuencias políticas, contrarias a las schmittianas y decisionistas. Pero, si no las consecuencias, el “diagnóstico” sí es compartido. Se volverá sobre esto.

¹⁶¹ Lo que nos devolvería de nuevo a la situación de partida y a afirmar que sí hay una decisión racional definitiva, en favor, en este caso, de una razonabilidad suavizada.

Schmitt no dice que un contenido determinado de la teología sea sustraído de ésta y transferido como tal a otro ámbito determinado, sino que hay una funcionalidad de puestos análogos. Al igual que Blumenberg ve la estructura del cambio histórico en analogía con el desarrollo sistemático de una ciencia,¹⁶² Schmitt ve la misma analogía desde una perspectiva sincrónica con la teología. Los puestos y funciones de la teología se ven reduplicados por los puestos y funciones de la jurisprudencia y la política. Cuando Schmitt pone en movimiento el esquema estructural estático y analiza diacrónicamente las relaciones de dichas estructuras, lo que se obtiene es un proceso de desplazamientos de posiciones funcionales, centros de gravedad, que no se aleja sustancialmente del esquema de Blumenberg, quien, al detener su esquema dinámico de estructuras del cambio histórico, obtiene su antropología, que resulta ser la propia estructura del cambio histórico detenida. El cruce de caminos lleva a suponer que la convergencia es mayor de la prevista, y que no alcanza sólo a temas y preocupaciones comunes, sino a algo más profundo y estable. Pareciera que la estructura sincrónica de Schmitt se ajustara perfectamente a la diacrónica de Blumenberg y viceversa, sólo que marcada con signos valorativos opuestos. (De hecho, en la política de Schmitt se encuentran paradigmas que se repiten tal cual en Blumenberg, cambiando sólo las marcas valorizadoras o desvalorizadoras).

¿Y si la estructura del cambio histórico, la reocupación de posiciones que provoca la existencia de un umbral, no fuera más que la estructura misma de la teología política puesta en marcha diacrónicamente? ¿Y si la antropología, como estructura subyacente, y por lo tanto permanente, que determina todo cambio posicional, no fuera más que la estructura misma de las posiciones de la propia teología?

Por lo tanto, si en esta parte se ha querido resaltar una convergencia que permite un análisis de aspectos de la modernidad en términos de *secularización como reocupación funcional*, se hace necesario rastrear no sólo la existencia de confluencias más profundas, sino también el lugar en el que se situarían sus diferencias más radicales. Quizá en su “divergente convergencia” podrá encontrarse un terreno “neutro” que permita una conceptualización más clara de en qué consisten y qué significado tienen las múltiples y contradictorias formas que asume lo que se ha dado en llamar modernidad. Para ello, habrá de confrontarse la política de Schmitt y la antropología que presupone, con la antropología de Blumenberg y la política que de ella resulta.

¹⁶² Véase la parte III.

Quizá ahí se puedan encontrar diferencias más sustanciales que las halladas en la confrontación sobre el teorema de la secularización, pues como ya se ha dicho, la sospecha de que esta querella oculta, e incluso oscurece, convergencias más profundas, que tienen que ver con la concepción del hombre, de la modernidad y del tiempo y la historia, es lo que guía el presente trabajo. Uno de los terrenos privilegiados para ello será el “trabajo sobre el mito” que emprende el filósofo de Lübeck, que es, si no fundamentalmente, sí principalmente, un intento de refutar las diversas “teologías políticas” que, como nuevas dogmatizaciones gnóstico-escatológicas han dominado, y quizá aún dominan, aspectos fundamentales de la vida moderna y de la filosofía a ella asociada.¹⁶³ Que Blumenberg se viera obligado a reemprender la liquidación de la teología política y que lo hiciera desde el mito resulta revelador de la persistencia de dicha teología, de sus dogmas y de su absolutismo.

¹⁶³ Muestra de ello es el contemporáneo resurgir del interés por la figura de Pablo de Tarso y la teología política, en la que aún muchos parecen buscar la manifestación de algún tipo de absoluto, como puede verse en los escritos de los autores de la izquierda política, como Taubes, Agamben, Badiou o Zizeck, entre otros.

I. 4 Un epílogo, una reedición y algunas cartas

En la *Teología política II, La leyenda de la liquidación de toda teología política*, publicada en 1970, Schmitt incluye un epílogo titulado “Situación actual del problema: la legitimidad de la Edad Moderna”, una respuesta a la primera edición del libro de Blumenberg. En él, matizando la radicalidad de las posiciones de 1922, se desprende del sustancialismo implícito en la primera parte de su teorema de la secularización, aquél en el que afirmaba que los conceptos políticos, en cuanto conceptos teológicos secularizados, habían sido transferidos *en el desarrollo histórico* del campo teológico al campo jurídico-político,¹⁶⁴ y lleva a cabo una retirada estratégica de posiciones hacia la segunda parte del teorema, mucho más resistente a cualquier crítica de sustancialismo, la que se refiere sólo a la *correspondencia estructural* y la *significación análoga*, falseando un poco su posición al decir que su intención original había sido sólo la de subrayar esta correspondencia. En una inversión dialéctica muy corriente en su forma de guerrear con las palabras, acusa al libro de Blumenberg de establecer como absoluto la no-absoluticidad para negar, *científicamente*,¹⁶⁵ toda teología política,¹⁶⁶ generando, en contra de la intención manifiesta del libro, un nuevo absolutismo inmanente, reflejo invertido del trascendente. Con esa retirada a posiciones más seguras Schmitt pretende alejarse de cualquier afirmación genealógica sustancial, segando la hierba bajo los pies de su crítico. Es en este epílogo en el que señala que se han mezclado sus tesis con otras que nada tienen que ver con sus posiciones, realizando una equiparación de todos los teoremas de la secularización que no haría justicia a ninguno, y al suyo especialmente, crítica que Blumenberg recogerá como acertada en su reelaboración para la segunda edición de *La legitimidad*, la que manejamos, publicada en tres volúmenes entre los años 1973 y 1976. Reivindica, de este modo, la pregnancia de su teorema, indicando, con precisión de francotirador, que él no ha establecido una correspondencia cualquiera, sino una muy concreta entre dos estructuras claramente definidas, “las dos estructuras más desarrolladas y formadas del ‘racionalismo occidental’, a saber, entre la Iglesia

¹⁶⁴ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 37.

¹⁶⁵ La cursiva es del propio Schmitt.

¹⁶⁶ La *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política* surge como tardía respuesta a la “liquidación teológica de toda teología política” llevada a cabo por Erik Peterson casi cuarenta años antes en *El monoteísmo como problema político*, Trotta, 1999. El trabajo deja de lado esta liquidación. Un análisis detallado de la polémica con Peterson se puede encontrar en Navarrete Alonso, R., *Alcance jurídico-político de la concepción mesiánica del tiempo histórico. Franz Rosenzweig crítico de Carl Schmitt*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2013.

católica con toda su racionalidad jurídica y el Estado del *ius publicum europaeum*".¹⁶⁷ Es la delimitación exacta de dos esferas jurídicamente distintas lo que permite a Schmitt establecer dicha correspondencia estructural, pues "un conflicto es siempre una disputa de organizaciones e instituciones en el sentido de órdenes concretos, una disputa de instancias y no de sustancias".¹⁶⁸ La retirada de la tesis genealógica implícita en su primera formulación del teorema es la clave que le permite sostener su posición.

En el epílogo, Schmitt desarrolla una crítica en tres puntos fundamentales: la tesis de Blumenberg implica una auto-fundación (*Selbstermächtigung*) y como tal una auto-habilitación en lugar de una autoafirmación (*Selbstbehauptung*); Blumenberg confunde legalidad y legitimidad; y, finalmente, la fundamentación inmanente negadora de toda teología no es por ello menos teológica, y como tal, es deudora de la filosofía de los valores. El propósito de Blumenberg es poner en cuestión la correspondencia estructural postulada por Schmitt, presentando la modernidad como legítima por sí misma y no necesitada de legitimación externa alguna, sino resultante de la inmanencia radical de la misma, dado que han quedado vedadas y obstruidas las vías hacia la trascendencia tras el ocultamiento de Dios, lo que ha hecho necesario e ineludible pensar el mundo "*incluso aunque no haya Dios*".¹⁶⁹ El conocimiento no necesita justificación, se justifica a sí mismo; no tiene nada que ver con la iluminación y la participación por medio de la gracia, sino que reposa en su propia evidencia, de la que ni siquiera Dios se puede sustraer. De hecho no necesita siquiera legitimación. A esta autohabilitación inmanente es a la que Schmitt ataca como *hybris*¹⁷⁰ y autismo, como autoatribución de poderes, de los que en realidad carece el hombre. Según el jurista, dicha inmanencia está polémicamente dirigida contra la trascendencia de modo necesario,¹⁷¹ lo que hace que lejos de ser una liquidación científica de toda teología no sea "otra cosa que autoapoderamiento (*Selbstermächtigung*)", pura novedad

¹⁶⁷ Schmitt, C., *Teología política II*, p. 124.

¹⁶⁸ Schmitt, C., *Teología política II*, p. 120.

¹⁶⁹ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 179. Es en Hugo Grocio donde se puede encontrar, entre otros, el ateísmo hipotético, la única salida que le queda al hombre en la modernidad, junto con la posibilidad de un "deísmo racional", según Blumenberg: "Todo lo que hemos dicho hasta ahora, podría continuar existiendo de cualquier manera, también, si admitiéramos, cosas que no se pueden hacer sin gravísima impiedad, que Dios no exista o que Él no se ocupa de la humanidad." Grotius, H., *Prolegomena to the law of war and peace*, The Bobbs-Merill Company Inc, 1975, p. 10.

¹⁷⁰ En realidad insinúa que sería más adecuada la palabra, también griega, *tolma* (audacia), "porque, siendo una expresión de la audacia y del gusto por el riesgo, implica que no hay necesidad de justificación". Frente a esto la *hybris*, como insolencia orgullosa, "sólo sería un lamento impotente con un toque de teología". Schmitt, C., *Teología política II*, p. 126.

¹⁷¹ Para Schmitt todo concepto tiene un carácter necesariamente polémico que se asienta en una situación concreta, en la que se enfrenta con otros conceptos.

autohabilitada. El autismo de esta posición es, para el jurista, inmanente,¹⁷² una caracterización que Taubes retomará para aplaudirla.¹⁷³ Desde este punto de vista, la voluntad moderna de autoafirmación no es más que *hybris* positivista, incapaz de percibir, en su autohabilitación, los límites que alcanza, como resultado del retorno del absoluto con vestimentas inmanentes, precisamente en el momento en que cree romper con toda teología. Según el pensador de Plettenberg esta incapacidad, propia de toda filosofía de la inmanencia, absolutiza instancias seculares.¹⁷⁴ Existe, según Schmitt, un específico absolutismo de la inmanencia, sea fruto de reocupación ilegítima o de transferencia, y en este sentido no parece posible excluir de la modernidad, si no es estableciendo un concepto sustancialista de la misma, aquellas instancias políticas que han aspirado a encarnar el absoluto, o aquellos movimientos que han aspirado a vivir la salvación, que es lo propio de la teología y de la religión.¹⁷⁵ La despotenciación de la trascendencia implica potenciación de la inmanencia. La conciencia de estas secularizaciones y sus correspondientes sacralizaciones no tiene por qué desembocar en defensa de tales absolutismos, como en el caso de Schmitt, pero es condición imprescindible para luchar contra ellos.

El segundo aspecto le resulta especialmente atractivo a Schmitt en cuanto que implica a un término que pertenece a su campo específico de investigación y que da título al libro de Blumenberg. Para el jurista, se usa de un modo extrañamente curioso un término como legitimidad, que ha sido monopolio de los reaccionarios y legitimistas contra la revolución francesa. Se trata de un término jurídico con graves cargas históricas que el filósofo de Lübeck no habría tenido en cuenta. De hecho, lo que se insinúa en esta crítica es que el concepto de legitimidad “reocupa” o “seculariza” un “resto de necesidad” no eliminable, de tal modo que el libro también sería una secularización. Dejando a un lado la cuestión de que no se mencione a Weber al tratar un tema como este, si legitimidad no es transmisión de una herencia de la tradición, ni

¹⁷² Schmitt, C., *Teología política II*, p. 126. La traducción francesa dice “pouvoir autoproclamé”, p. 171.

¹⁷³ Taubes, J., *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, Éditions du Seuil, 1999, p. 105.

¹⁷⁴ Resulta irónico que hable de absolutizaciones de instancias seculares, cuando contribuyó a la consagración jurídica de la raza aria como sujeto único de derechos. Pero ello no debe ocultar la verdad profunda que encierra la idea de que instancias seculares son sacralizadas y convertidas en nuevos absolutos. Creo que Blumenberg descuida en general este aspecto fundamental de la cuestión, al despreciar, sencillamente, todas estas manifestaciones como “recidivas gnósticas”, y por tanto antimodernas, en un proceso de purga de lo que es o no moderno que hace que su tesis de la autoafirmación pierda mucha fuerza, pues también en la modernidad se dan, y de modo especialmente radical, autonegaciones.

¹⁷⁵ Sobre lo que considero sustancialismo implícito en el concepto de modernidad que maneja Blumenberg, ver posteriormente toda la parte III, dedicada a los respectivos conceptos de modernidad.

tampoco transferencia legal de derechos o propiedades, entonces sólo queda disponible la tercera de las formas de legitimidad weberiana, la carismática, y según Schmitt Weber habría hablado de una razón de este tipo al trasfigurarla en potencia divina.¹⁷⁶ El hombre poseería poderes propios capaces de autolegitimación por sí mismos. Legitimidad implica, en el uso moderno, monopolizado por los legitimistas, una justificación basada en la duración, el origen y la tradición, a la que sus enemigos, revolucionarios, atribuyen la justificación de la injusticia presente con la pasada. “En el lenguaje actual, legitimidad significa *conforme al derecho*, legalidad *conforme a la ley*. (...) A partir del funcionamiento conforme a la ley de un procedimiento sólo se podría tomar en consideración la legalidad como el tipo compatible de justificación de la Edad Moderna. La legitimidad implicaría todo un contrabando de conceptos viejos y podría ocultar la tradición, la herencia, la paternidad y la nigromancia de lo viejo”.¹⁷⁷ También la legalidad y su concepto de ley carga con una hipoteca de antítesis teológicas y metafísicas que, como consecuencia de la moderna “ley natural” de la ciencia, se hacen impenetrables, tanto porque el derecho se opone a la ley como medio de la coacción, como por la confusión que surge de traducir la palabra griega *nomos* como “ley”.

Por último, la legitimidad inmanente de la modernidad sería heredera del “lenguaje de la filosofía de los valores, cuya lógica implica no sólo transvaloraciones, sino también desvaloraciones e incluso declaraciones de que algo carece de valor, de modo que ese lenguaje puede convertirse en un vehículo de la agresividad más contundente. De este modo, cuestiones como legitimidad o legalidad desaparecen en la convertibilidad general de los valores. Aquí sólo podemos aludir brevemente a este lado de la cosa, a la ‘tiranía de los valores’ y su justificación de la aniquilación de lo que no tiene valor”.¹⁷⁸

Tras una interpretación cristológica del pasaje que encabeza la cuarta parte de *Poesía y verdad* de Goethe,¹⁷⁹ finaliza el postfacio resumiendo en siete puntos sus objeciones, que ahora sólo se ilustrarán brevemente dado que reaparecerán en posteriores apartados dedicados específicamente a algunas de las discusiones más importantes entre ambos pensadores. Pero, más que de objeciones, se trata de otra cosa,

¹⁷⁶ A este respecto, Villacañas, J. L., “La leyenda de la liquidación de la teología política”, incluido como postfacio a la edición castellana de Schmitt, C., *Teología política I y II*, pp. 135-180, esp. pp. 173 y ss.

¹⁷⁷ Schmitt, C., *Teología política II*, p. 125.

¹⁷⁸ Schmitt, C., *Teología política II*, p. 126. El autor se está refiriendo implícitamente a la justificación nazi de la eutanasia aplicada a los considerados biológicamente como meras cargas. Véase Schmitt, C., *La tiranía de los valores*, Comares, 2010.

¹⁷⁹ “*Nemo contra deum nisi deus ipse*”. Sobre ello se volverá más ampliamente.

pues confiesa que no intenta mostrar o resumir la posición de su adversario, sino crear “una contraimagen” para fijar la suya, porque la cuestión le sigue pareciendo política¹⁸⁰ y por lo tanto necesita del enemigo, que se le aparece como completamente desteologizado.¹⁸¹ “Observar con precisión cómo ha pasado de la vieja teología política a una mundanidad y humanidad que pretende ser totalmente nueva y pura es un oficio (*ein Officium*) permanente de todo esfuerzo por el conocimiento científico”.¹⁸² En el primero de ellos establece que ese enemigo, al que quiere definir rigurosamente como su propia cuestión, afirma que un conocimiento científico riguroso no admite la existencia de la teología como discurso científicamente discutible, ni tampoco de la teología política (la pretensión de Schmitt es que su discurso teológico político tenga el carácter libre de valores de la ciencia weberiana). En un pasaje que merece ser citado en su totalidad, se ilustra lo que Blumenberg denuncia como estrategia dogmatizadora del enemigo:¹⁸³ “todos los conceptos desteologizados arrastran la herencia de su origen científicamente impuro;¹⁸⁴ ya no es posible construir una teología política *ab ovo*; ya no existe el *ovum* en un sentido antiguo o renovable; ya sólo existe el *novum*; desaparecen todas las desteologizaciones, despolitizaciones, desjuridizaciones, desideologizaciones, deshistorizaciones y demás conceptos con el prefijo ‘des’ que pretenden hacer tabula rasa; la propia tabula rasa se destabuliza y desaparece con la tabula; la Ciencia Nueva, puramente mundano-humana, es un proceso-progreso incesante de una ampliación y renovación del conocimiento que no es más que mundano-humana y que es impulsada por la incesante curiosidad humana”.¹⁸⁵ La ciencia inmanente es tan absoluta y dogmática como la teología trascendente o su heredera desteologizada, la teología política. En el segundo punto establece que el Hombre Nuevo es “el producto no preestructurado del proceso-progreso puesto y mantenido en funcionamiento por sí mismo”. En el tercero, que tal idea de progreso inmanente exige la creación *de la nada*,

¹⁸⁰ Una absolutización de lo político, que será analizada en la parte V.

¹⁸¹ “El enemigo es nuestra propia cuestión en figura y él nos precipita al mismo fin que nosotros a él”. La cita, un lema constante de Schmitt, procede del poema de su admirado Däubler, *Nordlicht*. Quizás la ciencia es para él una forma de hacer la guerra. La filosofía o la teología son, esencialmente, política.

¹⁸² Schmitt, C., *Teología política II*, p. 132. La traducción francesa de este pasaje (p. 179) dice: “Jeter un regard critique précis sur sa trasposition de la vieille théologie politique dans une réalité pure et une humanité humaine dont la prétention est d’être totalement neuve, voilà qui demeure dans les faits un devoir permanent de tout effort de connaissance scientifique”.

¹⁸³ Una de las estrategias de reocupación del dogma frente al viejo mito es convertirlo a su vez en dogma. Es la estrategia de Pablo en el *Areópago*, “dogmatizar sistemáticamente al rival”. Blumenberg, H., *Mito y concepto*, pp. 28 y ss. Véase también *Trabajo sobre el mito*, Paidós, 2003, pp. 278 y ss.

¹⁸⁴ La fórmula recuerda la formulación crítica del teorema de la secularización, del que esta frase es un eco invertido e irónicamente lanzado contra su rival.

¹⁸⁵ Schmitt, C., *Teología política II*, p. 132.

como condición de posibilidad de su propia renovación. Cuarto, “la libertad del hombre es el valor supremo; la condición de posibilidad de la libertad del hombre es la libertad valorativa de la ciencia y del conocimiento humanos; la condición de la realización de la libertad valorativa de la ciencia es la libertad de la utilización de sus resultados (...)”, en definitiva, y en lo que se acerca mucho a lo que un análisis desenmascarador marxista podría decir, que no es más que la autodefensa ideológica de la sociedad autoproclamada libre, progresista, científico-técnico-industrial. En la quinta establece que el enemigo proclama que todo esto no significa endiosamiento y “reocupación” de la posición de Dios. En la sexta, que tal ideología inmanentista es agresiva en grado sumo, porque rechaza el concepto de enemigo y toda secularización de las viejas ideas de enemigo, y porque supone que lo viejo se autodestruye a sí mismo frente a lo nuevo, libre de cualquier mácula en este proceso. Finalmente, en la séptima, tras un poema,¹⁸⁶ afronta la cuestión crucial para el propio Schmitt, aquella que decide sobre en qué libertad se manifiesta la agresividad más intensa, es decir, cuál de ellas es la que se puede denominar propiamente política: “¿a la libertad científica respecto de los valores, a la libertad de la producción técnico-industrial o a la libertad de valoración del consumo humano libre? Si esta pregunta no está permitida científicamente porque entre tanto el concepto de agresividad se ha vuelto libre de valores, la situación está clara: *stat pro ratione Libertas, et Novitas pro Libertate*”.¹⁸⁷ El lugar de la razón ha sido ocupado por la libertad y el de esta por la pura novedad. El volumen de Blumenberg no sería sino una apología irracional de la tiránica novedad.

Blumenberg responde en la reedición de la primera parte de *La legitimidad*, “Secularización y autoafirmación” (*Säkularisierung und Selbstbehauptung*), reconociendo la “injusticia” cometida con la tesis de Schmitt al igualarla en una amalgama de no menos de diez formas del teorema, absolutamente heterogéneas entre sí, sintiéndose obligado a precisar más claramente su posición. La razón no debe ser entendida como sustitución o simulacro de la salvación sino como “principio de razón insuficiente”, una razón pragmática que responde preguntas concretas en situaciones concretas y que por definición es incapaz de ofrecer respuestas absolutas, para las que carece del acceso a la evidencia necesaria. Por definición, es una razón no absolutista; no responde a preguntas primeras ni últimas, sino que ofrece respuestas limitadas para

¹⁸⁶ Sobre él se volverá cuando se analicen las distintas interpretaciones del “tremendo apotegma”.

¹⁸⁷ Los puntos están en las páginas 132-133 de la edición castellana y 179-182 de la francesa. Todo el pasaje es un ejemplo perfecto que concentra el modo de escribir y pensar del jurista. Se analizan en el epílogo los “estilos filosófico intelectuales” de ambos, absolutamente contrapuestos.

preguntas limitadas por la situación en que dichas preguntas se generan. Que queden “restos de necesidades” no satisfechas no es fruto de una incapacidad específica de la razón, sino producto de expectativas exageradas sobre sus prestaciones. No es, por tanto, ni justificación absoluta de sí misma ni autorización de sí, sino un procedimiento que satisface las razones válidas según la ocasión y que no se somete a las exigencias absolutistas tradicionales. Allí donde se ha sometido a tales exigencias, como en el caso de la búsqueda de la certeza absoluta frente al genio maligno de Descartes y su radical pretensión de comenzar desde cero, haciendo tabla rasa de todo el pasado, además de fracasar por aspirar a absolutos para los que no está habilitada, lo que ha tenido lugar no es secularización sino reocupación, a pesar de la apariencia que sugiere la permanencia del mismo lenguaje, que no haría sino ocultar el moderno “cambio de reparto”. La inmanencia de la razón científico técnica también lucha contra estas ilegítimas reocupaciones y absolutizaciones, que no son sino formas de escatología gnóstica. Schmitt no es sino un ejemplo de este tipo de dualismo y una encarnación de las terribles consecuencias en las que desemboca.

Detrás de la afirmación del teorema de Schmitt “se encontraría una tipología dualista de las situaciones, más que una visión de la historia”.¹⁸⁸ Hay en Schmitt un dualismo gnóstico y anti-histórico o a-histórico, que no ve más que transferencias allí donde no hay sino retórica con la función de enmascarar el cambio de reparto: “Justamente las *analogías* no son, precisamente, transformaciones. Si todo recurso metafórico al tesoro lingüístico de la teología en el tema dinástico fuera una *secularización*, entendida en el sentido de una transformación, entonces toparíamos de inmediato con toda una masa de secularizaciones, que tendrían que llevar el título de *románticas*”,¹⁸⁹ lo peor imaginable para Schmitt. La “decisión creada de la nada” elaborada por De Maistre no sería una transferencia de la *creatio ex nihilo*, sino una “interpretación metafórica” dualista de la situación tras “el punto cero de la Revolución”. La teología política puede ilustrar el carácter de las situaciones concretas en las que las metáforas eran usadas, pero no puede afirmar nada sobre el origen teológico de dichas representaciones. De hecho, la retirada a posiciones de retaguardia que reducen el teorema a “analogía estructural” en *Teología política II*, resulta sintomática para Blumenberg: ya no habría derecho a hablar de una “teología política”.

¹⁸⁸ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 94.

¹⁸⁹ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 94.

La objeción más fuerte que encuentra es la que se refiere a la confusión de legalidad con legitimidad, con la que Schmitt niega la cualidad histórica del planteamiento blumenberguiano: “Ahora bien, la legitimidad de la Edad Moderna a la que me refiero es una categoría histórica. Justo por esta razón se entiende la racionalidad de la época como una autoafirmación (*Selbstbehauptung*), no como autohabilitación (*Selbstermächtigung*) (...) Sólo se habla de legitimaciones cuando son negadas”.¹⁹⁰ La legitimidad no yace en que la modernidad se entienda a sí misma como conforme a razón, sino en la negación de que es objeto por los que ven en esa conformidad una agresión a la teología. “La autoafirmación determinaría la radicalidad de la razón, no su lógica”. Y aquí se situaría la diferencia entre ambos, pues para Schmitt, la secularización sería una categoría de la legitimidad, la que permitiría un acceso a la dimensión histórica, y trascendental, en la modernidad amenazada por el nihilismo, mientras que para Blumenberg la dimensión histórica, como reocupación, permite comprender el cambio y el surgimiento de lo nuevo. Lo que para uno es una categoría jurídica para el otro es una categoría histórica.

“El concepto de razón de este libro no es el propio de un órgano de salvación, ni tampoco el de una originalidad creativa. Yo calificaría este concepto, haciendo una analogía con el principio leibniziano de la razón suficiente (*Prinzip des zureichenden Grundes*), de concepto de una razón (razonabilidad) suficiente (*einer zureichenden Vernunft*)”.¹⁹¹ Tal concepto limita la legitimidad de la modernidad a su necesidad, no a las prestaciones de la razón. La necesidad de la autoafirmación vendría determinada por el voluntarismo teológico del nominalismo, que habría provocado como su correlato tal autoafirmación de la razón. Es el decisionismo de Schmitt el que representa una secularización de este voluntarismo teológico, necesitado como tal de *personas* que lo encarnen, aunque sean metafóricas. Aquí radica el carácter dogmático que Blumenberg detecta en la teología política de Schmitt, que de hecho sólo necesita una de esas metáforas secularizadas, la del Dios personal absolutamente soberano, y el carácter instrumental e ideológico de toda su construcción, que no hace sino ocultar que en realidad estamos ante “una *teología como política*”¹⁹² y, por tanto, ante una “teología

¹⁹⁰ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 98

¹⁹¹ La traducción castellana es en este punto un tanto confusa. La inglesa de Robert M. Wallace es más clara: “On the analogy of the principle of *sufficient reason*, I would like to entitle this concept that of a *sufficient rationality*” (cursivas mías). Blumenberg, H., *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, 1985, p. 99. Este principio es formulado en otras obras como *principio de razón insuficiente*, determinado como tal por la imposibilidad de alcanzar de la evidencia.

¹⁹² Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 99.

metafórica”, pero sólo para ahorrarse “el cinismo de una *política teológica* sin tapujos”.¹⁹³

El epistolario entre ambos no aporta novedad a la polémica sobre la secularización, sino que sólo señala de nuevo las respectivas posiciones. Si acaso la “cuestión más importante” que plantea Blumenberg a su rival, que “es la de la identidad o la mutación de la comprensión del término ‘secularización’”,¹⁹⁴ recibe una tajante respuesta afirmativa: “Giusto, ma io dico: identità e continuità, e con questo ci ritroviamo in strutture di pensiero specificatamente giuridiche. Continuità, successione, seguito, eredità; che sia successione testamentaria o ‘legittima’ (!) (cioè legale)”¹⁹⁵ Su aportación tiene que ver más bien, como se verá, con la discusión en torno al *Kat-echon* y a la discusión del “tremendo apotegma” de Goethe.¹⁹⁶ Sí aporta aclaraciones el material inédito que se incluye procedente del legado de Blumenberg, especialmente el fragmento titulado, con intención polémica, *Teología política III*.¹⁹⁷ En él señala la profunda ironía que implica la idea de que una teología pueda numerarse, como si en la propia sucesión numérica se insinuase la continuidad apostólica.¹⁹⁸ Schmitt habría sido víctima en su senectud de la presión numérica a la sucesión. Peor todavía, habría sido víctima de un fetichismo del nombre, que no puede dudar de la existencia de la “teología política” desde el momento en que tiene un nombre. Pero lo peor de todo es que ya nadie advierte la terrible contradicción de que al nombre de política se ha legado una forma absoluta de autosacrificio al juntarlo con la instancia teológica. Blumenberg se refiere al sintagma como “síndrome”. Una “teología política” reproducirá siempre el objeto propio de toda teología, el absoluto. El monoteísmo político de la antigüedad fue

¹⁹³ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 102.

¹⁹⁴ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 96.

¹⁹⁵ Blumenberg, H. y Schmitt, C., *L'enigma della modernità*, p. 80. Carta de Schmitt del 24 de noviembre de 1974.

¹⁹⁶ Pero esto será objeto de discusión más adelante. Sobre el *Kat-echon*, véase la parte IV. Sobre el tremendo apotegma, véase la parte que lleva su nombre.

¹⁹⁷ Blumenberg, H. y Schmitt, C., *L'enigma della modernità*, pp. 113-117.

¹⁹⁸ Taubes intentó organizar un congreso con este mismo título, (título propuesto probablemente por Koselleck), invitando a Schmitt y a Blumenberg a través de carta. Blumenberg, rechaza salir de su clausura y lo reenvía a los pasajes relevantes para el viejo tema del *Trabajo sobre el mito* que está a punto de salir (estamos en agosto de 1979). Taubes es uno de los principales impulsores de la rehabilitación de la persona y el pensamiento de Schmitt. El congreso tuvo lugar en 1980 sin la participación de ninguno de los dos. Algunas de las contribuciones fueron publicadas como primer volumen de la colección “Religionstheorie und politische Theologie”: Taubes, J., (ed.) *Il principe di questo mondo. Saggi su Carl Schmitt*, La Casa Usher, 2010. Véanse las notas de los editores a este texto de Blumenberg en Blumenberg, H. y Schmitt, C., *L'enigma della modernità*, pp. 117-119.

posible porque, en contra del panteón pagano con su disipación del poder,¹⁹⁹ en el centro del imperio había arraigado una teología exótica que parecía ofrecer el absoluto en su pureza, y prometía poner un remedio a las divisiones del poder presentes en el politeísmo. La teoría de Hobbes necesitó la guerra civil entre las confesiones de un único dios –mucho peor que si hubieran sido muchos– para ser creíble, por lo que su absolutismo político es en sustancia una suprateología (*Übertheologie*) política que excluye todo particularismo (anticatólica en ese sentido). Si la política de Hobbes encuentra en el absolutismo político el remedio para el absolutismo teológico, la solución de Blumenberg consiste en situar el absolutismo más allá de toda política, en los orígenes mismos de la antropogénesis, que, como tal, es despotenciación del absolutismo. Pero con esto se están anticipando ya pasos y temas de la argumentación que forman parte de capítulos posteriores.

En definitiva, la crítica concreta de Schmitt en la *Teología política II* se resume en la acusación de autodivinización, contenida según él en el apotegma de Goethe; pero no se limita a ello, sino que dibuja también la posibilidad de que el mundo moderno triunfe finalmente por sí mismo sin necesidad de legitimación exterior, como proceso-progreso autofundado y automoviente, autónomo, al que nada puede frenar, y en el que el tremendo apotegma adquiriría nuevas variantes sin duda más tremendas: *Nemo contra hominem, nisi homo ipse*. Quizá sea el recurso de un hombre viejo y a la vez desesperado, pues ve triunfar a sus enemigos de modo contundente, y, como último recurso, use la variante goethiana como bomba retardada. “Cuando Blumenberg se vio como un moderno decepcionado al final de su vida, quizá recordara esta sentencia”.²⁰⁰ Sin duda, Blumenberg jamás fue seducido por ninguna teología política y, en ese sentido, la había liquidado, pero ¿fue alcanzado por esta última honda expansiva?

¿Puede ser que ambos tengan razón frente al adversario? La teología política es la reocupación absolutista de Schmitt, su teologización de la política.²⁰¹ Pero a su vez, hay reocupaciones absolutas desde instancias inmanentes que no son pensables sin algún tipo de teorema de la secularización. Si la secularización tal y como es vista por la teología política se reduce a una mera metáfora interpretada en sentido literal, ¿no sucede acaso lo mismo con la “autoafirmación”, que sería expresión metafórica de las

¹⁹⁹ Tema fundamental de toda la reflexión de Blumenberg, el absolutismo dogmático de todo pensar teológico frente a la división y descarga del absoluto del *logos* mítico. Que la diferencia tiene profundas consecuencias políticas se pone ya aquí de manifiesto. El tema será retomado.

²⁰⁰ Villacañas, J. L., “La leyenda de la liquidación de la teología política”, p. 180.

²⁰¹ Assmann, J., *Poder y salvación*: “Los conceptos pregnantes de la teología son conceptos políticos teologizados”.

múltiples dependencias, heteronomías, inherentes a un proceso absolutamente inmanente que como tal está más allá de cualquier voluntad humana?

II. 5 Marquard: secularización de la teodicea

La filosofía de la historia es para Marquard el mito específico de la Ilustración. Designa una formación concreta, la que proclama la unidad de todos los acontecimientos históricos, incluyendo los de las culturas o civilizaciones más alejadas en el tiempo y en el espacio, bajo un designio único y, en el caso concreto de la filosofía de la historia ilustrada, con un único fin: la libertad de todos. Es la filosofía que utiliza esta visión única y unificada de la historia como instrumento crítico de la realidad, juzgando lo que hay según sea favorable, aliente o acelere ese progreso y ese fin, y discriminándolo de lo que no, de lo que lo frena, lo retarda o lo demora.

La primera pregunta que se plantea Marquard es cuándo surge: ¿con la apocalíptica profética, como prosecución secularizada de esta teología, tal y como proponen Löwith y Taubes?²⁰² Según Blumenberg esto es imposible, pues en la historia no hay cuerpos de tradiciones sustanciales idénticas que fueran a parar a manos de usurpadores desde las de sus legítimos propietarios. Para él, esta caracterización se ha empleado como categoría de la ilegitimidad histórica, pero en realidad no es más que una categoría de historia ilegítima, que implica el sustancialismo de cuerpos tradicionales idénticos a lo largo del tiempo. Pero, como señala Marquard, aquí ya está Blumenberg en parte errando el tiro, pues, para Löwith, que la filosofía de la historia sea una secularización, prolongación legítima, de la teología de la historia, no lleva a la ilegitimidad de la primera frente a la segunda, sino que para él ambas son ilegítimas; justo lo contrario que para Taubes, para el que ambas resultan, precisamente por las mismas razones, legítimas.²⁰³ El escéptico pomeranio está señalando con ello que para ninguno de los dos el teorema o tesis de la secularización representa aquello por lo que Blumenberg lo combate y critica, y lo mismo cabe decir de la posición de Schmitt (y del propio Marquard), es decir, para ninguno de ellos sería una “categoría de la ilegitimidad”. “Pero esto no implica que Blumenberg se equivoque al atacar el teorema de la secularización porque discrimina la época moderna; sólo implica que la filosofía de la historia no forma parte en absoluto de aquello que Blumenberg defiende con su ataque, es decir la época moderna”.²⁰⁴ La filosofía de la historia representa para Marquard el fracaso de la modernidad, el lugar en el que la modernidad implosiona

²⁰² Löwith, C., *El sentido de la historia*; Taubes, J., *Escatología occidental*, Miño y Dávila, 2010.

²⁰³ Marquard, O., “Dificultades con la filosofía de la historia”, p. 21.

²⁰⁴ Marquard, O., “Dificultades con la filosofía de la historia”, p. 22.

como tal y se convierte en contramodernidad.²⁰⁵ Según Marquard esto no contradice a Koselleck, que marca la filosofía de la historia como hito de la modernidad,²⁰⁶ sino que lo presupone; “sólo en la época moderna puede fracasar la modernidad”. Se debe señalar que, siguiendo su teoría, que pretende ser fiel a Blumenberg, la modernidad tuvo un fracaso anterior, el cristianismo, que fracasó frente a la gnosis ante la que la modernidad ha triunfado. Para determinar la filosofía de la historia como fracaso moderno, Marquard está obligado a señalar aquello que no sería un fracaso de la modernidad. Y esto es para él la neutralización²⁰⁷ de la escatología bíblica y de la gnosis en realidad implicada en ella.²⁰⁸ Si la modernidad es neutralización de la escatología entonces la filosofía de la historia es “la venganza que la escatología neutralizada se toma contra esa neutralización”; y si la modernidad es la segunda y definitiva superación de la gnosis²⁰⁹ “entonces es la venganza de la gnosis superada”.²¹⁰ El teorema de la secularización se muestra eficaz al menos en el campo de la filosofía de la historia, sólo que es necesario precisarlo y afinarlo: la filosofía de la historia es la fracasada secularización de la escatología, en tanto falta de neutralización, y la fracasada superación de la gnosis. En la filosofía de la historia la secularización, es decir la modernidad, fracasa; es más, hace imposible su secularización. Es moderna contramodernidad. ¿Es entonces un “resto de necesidad” no secularizable, no neutralizable? Este epígrafe pretende aclarar lo que esto significa exactamente para Marquard.

Fue Marquard el primero en señalar que la tesis funcionalista de Blumenberg no refuta, sino que confirma, el teorema de la secularización, incluso que sólo tomando el modelo funcionalista de la historia propuesto en *La legitimidad de la modernidad* puede garantizarse la posibilidad de la defensa del teorema. Es a través de la continuidad de la función y sus reocupaciones, y no de la continuidad sustancial, como el teorema de la

²⁰⁵ Marquard, O., “Dificultades con la filosofía de la historia”, nota 8, referida a p. 22, pero recogida al final de la edición en p. 161. Que esta forma de filosofía de la historia como teleología sea absolutamente hija de la modernidad puede tener cierta dificultad si tenemos en cuenta los comentarios de Ferlosio sobre el caso de Polibio y su visión de la historia como proceso conducente al establecimiento de la *pax romana* universal, lo que supondría que ya hay filosofías de la historia paganas anteriores a toda influencia cristiana. Sánchez Ferlosio, R., *God & Gun*.

²⁰⁶ Especialmente en “Historia Magistra Vitae”, en el ya mencionado *Futuro pasado*, pp. 39-66.

²⁰⁷ Conviene tener presente aquí el doble concepto de neutralización de Schmitt, en el que se basa Marquard para su juicio y diagnóstico de la modernidad, invirtiendo su valoración. Véase parte III.

²⁰⁸ La escatología y la historia de la salvación desembocan en un gnosticismo estructural, en tanto que presupone un estadio final con dos mundos, infierno y paraíso.

²⁰⁹ Es la tesis de Blumenberg, para quien la modernidad es la segunda, y definitiva, superación de la gnosis.

²¹⁰ Marquard, O., “Dificultades con la filosofía de la historia”, p. 22.

secularización puede alcanzar una pregnancia y una significatividad histórica e historiográfica legítima. No es una vieja sustancia lo que permanece idéntico a través de su secularización, sino que la constante es la identidad de la función, que en general puede definirse como la función de confianza del hombre frente al mundo, los dioses y los otros hombres, la tríada metafísico-teológica de todo reparto funcional. Sólo a través del modelo funcionalista puede ser rescatada la posibilidad de que la tesis de la secularización alcance su legitimidad historiográfica y pase a ser una categoría legítima de explicación histórica. Es el hecho de que se trate de tres puestos interdependientes de un sistema en movimiento, cuyos desplazamientos o corrimientos estratigráficos provoquen necesariamente desplazamientos y reajustes correlativos en el resto de posiciones, las sucesivas “reocupaciones”, es decir, es el hecho de que se trate de puestos, funciones y papeles sustituibles, lo que hace posible que sea siempre la misma pieza sustancial la que es representada. Aunque Marquard no llega a la afirmación explícita de que, por lo tanto, la función es o determina la sustancia, sí es una afirmación contenida implícitamente en toda su obra sobre el tema de la secularización, recopilada en el año 1973 bajo el título de *Las dificultades con la filosofía de la historia*, y que en realidad forma el hilo conductor sustancial de toda su teorización en las intervenciones dispersas que la forman, desde sus concepciones sobre la estética hasta sus teorías sobre la función moderna de las ciencias humanas o del espíritu, que forman el núcleo duro de su antropología como “filosofía de la compensación”. Sólo el modelo funcional hace inteligible que la misma pieza pueda ser siempre representada.²¹¹

Sólo desde una interpretación funcionalista del teorema se hace posible desvelar las equivalencias estructurales y funcionales de los distintos repartos de papeles, y Marquard no duda en ilustrarlo del modo más crudo, recurriendo a ejemplos extraídos de las filosofías de la historia, que serían lo que dicen ser ellas mismas, esto es, una forma de teodicea secularizada: “Si antaño era Dios ahora es el proletariado el que desempeña el papel de auténtico idiota útil”.²¹² Al igual que en el caso de Dios, las pruebas de la existencia del proletariado han sido siempre controvertidas, y este asunto es, fue y ha seguido siendo, como estudió Koselleck,²¹³ un procedimiento judicial: “al

²¹¹ En realidad no se representa una única, sino varias, pero siempre las mismas y en un repertorio limitado. Si hay o no un canon único y constante de preguntas fundamentales es una preocupación constante de la filosofía de Blumenberg relacionado con la limitación o no de las metáforas absolutas.

²¹² Marquard, O., “Dificultades con la filosofía de la historia”, p. 24.

²¹³ Se refiere al proceso de la crítica descrito por Koselleck en la que fue su tesis doctoral, en cuya composición le ayudó Schmitt. Koselleck, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, 2007.

principio –en la teología– Dios juzgaba a los hombres, después –en la teodicea– los hombres han juzgado a Dios, a continuación –en la crítica– los hombres se han juzgado a sí mismos”.²¹⁴ Este último paso alcanzó para el hombre un peso extremado, penoso, que lo hacía insoportable; fue para escapar de este tribunal crítico por lo que los hombres inventaron la filosofía de la historia, como un modo de “huida hacia la inimputabilidad”,²¹⁵ como exoneración y descarga (*Entlastung*)²¹⁶ de las acusaciones implícitas en el proceso crítico como proceso teodiceico secularizado. Fue un modo de desviar el peso absoluto de la imputación teodiceica, la carga con la responsabilidad del mal del y en el mundo, hacia la historia, que se convirtió con ello en tribunal teodiceico.²¹⁷ Pero la historia la siguen haciendo los hombres, a pesar de la intención de Hegel de que fuera el espíritu absoluto y su astucia el que la hiciera, lo que provocó que algunos de sus discípulos aspiraran a reocupar la función de “espíritus absolutos”, con la intención de forjar la historia. Así se hicieron su encarnación, es decir, se convirtieron en el tribunal teodiceico “verdadero y real”, que por conocer el futuro al que la historia nos guía, es decir, la sentencia teodiceica, son su vanguardia “futurísticamente legitimada”.²¹⁸ Por lo tanto, hay otros hombres que no la encarnan, enemigos de la historia, los retrasados, los desconocedores y obstaculizadores de los planes de la historia y de su sentencia última y sin apelación. Porque al menos sí debe ser señalada una diferencia entre el viejo juicio último de Dios y el nuevo juicio final de la historia: mientras que en el caso de Dios aún era posible apelar de su justicia a su gracia o a su misericordia, ahora la historia, de la que ha desaparecido todo resto de gracia, se muestra inmisericorde, como tribunal verdaderamente justo e inflexible en la aplicación de su ley de hierro.²¹⁹

²¹⁴ Marquard, O., “Dificultades con la filosofía de la historia”, p. 24.

²¹⁵ Expresión que reaparece a lo largo de toda su obra, por ejemplo en “Descargos. Motivos teodiceicos en la filosofía moderna”, en Marquard, O., *Apología de lo contingente. Estudios filosóficos*, Alfons el Magnànim, 1999, pp. 27-47. Está relacionada con las distintas formas en las que, en la modernidad, el hombre intenta “descargarse” de su responsabilidad. Habla también de un “arte de no haber sido”. Se trata de una fuga “desde el ‘tener conciencia’ hasta ‘ser la conciencia’”.

²¹⁶ Se volverá repetidamente sobre este concepto clave de toda la filosofía de Blumenberg, procedente de la antropología filosófica de Arnold Gehlen.

²¹⁷ De “verdadera y real teodicea” la califica Hegel.

²¹⁸ Marquard, O., “Descargos. Motivos teodiceicos en la filosofía moderna”, p. 35.

²¹⁹ Este carácter rígido de la ley de la historia como tribunal teodiceico forma parte esencial de las preocupaciones de Ferlosio, para el que la modernidad, como edad de la historia, es la “Edad de Hierro” verdadera. Véase especialmente *God & Gun*, pero tal preocupación ya está presente antes en su obra, como mínimo desde *Mientras no cambien los dioses nada habrá cambiado*, Destino, 1986.

Apoyándose en Weber y en su crítica del “uso de la ética como instrumento para tener razón”,²²⁰ Marquard describe este proceso como “huida hacia la inimputabilidad”, como un específico intento de escapar del tribunal de la crítica, secularización del viejo tribunal teodiceico, convirtiéndose uno mismo en ese tribunal; si ese tribunal es ahora la historia, convertirse en la encarnación de la historia es “dejar de tener conciencia”, o intentar responsabilizarse en la medida de lo posible del acontecer humano y de las acciones de cada uno, según la “ética de la responsabilidad” de Weber, y pasar a “ser conciencia”, a encarnar esa instancia última, escatológica, que por ser última resulta ella misma inimputable, y que dicta sentencias, juicios últimos, en este caso según el modelo de la “ética de las convicciones” de Weber.²²¹

Según esta línea de pensamiento, las filosofías de la historia serían el resultado de la transformación de la teodicea tradicional en teodicea idealista. Leibniz había dado una respuesta a la pregunta teodiceica que dejaba sin responder la objeción clave: si para crear el mejor de los mundos posibles Dios había tenido que aceptar la existencia del mal como su condición de posibilidad, ¿por qué no renunció, sencillamente, a crear? Esta pregunta produce la quiebra del optimismo teodiceico. Dios tiene que dejar de ser creador para seguir siendo bueno, abriéndose así de nuevo una brecha gnóstica en el corazón de la respuesta teodiceica. Este fracaso teodiceico provoca necesariamente un nuevo reparto, en el que el ser humano sale fiador de la creación, del mundo, de la historia, dando lugar a la Ilustración como autonomización y emancipación del hombre, que lleva en su seno un motivo teodiceico como intento de rechazo de todo dualismo entre creación y redención, pero también la marca gnóstica de su fracaso.²²² El ser humano asume el puesto de sujeto y actor de la historia, de creador y redentor. Allí donde el hombre no asuma ambos papeles a la vez surgirá una *recidiva gnóstica*, un nuevo dualismo entre creación y redención.

Para que el hombre pudiera asumir este papel en el nuevo reparto era necesario apartar a Dios de él, y para eso tenía que haber “motivos”. El motivo no es una autohabilitación impía y llena de *hybris* del hombre, como muchos teólogos reaccionarios parecen suponer, sino que es un motivo intrínseco al propio mecanismo teológico del cristianismo, concretamente del mecanismo teodiceico, que en su

²²⁰ “Si hay algo ‘abyecto’ en el mundo es esto, y éste es el resultado de esa utilización de la ‘ética’ como medio para ‘tener razón’”. Weber, M., “La política como vocación”.

²²¹ Establece esta distinción en “La política como vocación”.

²²² Véase más adelante la parte III.

desarrollo se autodestruye.²²³ la conclusión de la inexistencia de Dios a partir de su bondad, lo que constituye una variante negativa del argumento ontológico. La irrefutable verdad desde una perspectiva teológica de que Dios es bueno sólo puede mantenerse ya cuando Dios deja de ser Dios o al menos cuando ya no es el creador. Esta es la teodicea radical de la modernidad, la que implica un ateísmo *ad maiorem Dei gloriam*. Que la bondad de Dios se afronte desde una perspectiva materialista o idealista es cuestión secundaria, pues lo fundamental es afrontar la demostración de la autoría humana. En este punto es donde nace la filosofía de la historia, ya que bajo la presión radicalizada del mal mundano, la teodicea solamente es posible en forma de ateísmo, haciendo inevitable, por *presión teodiceica del sentido* y por *presión de reocupación*,²²⁴ la posición de la autonomía. La filosofía de la historia es la ejecución concreta de esa función, la actualización o representación de ese papel de la pieza heredada, el juicio teodiceico en su forma secular: el juicio crítico. El hombre hace su mundo, lo dado no es más que un olvido de lo hecho por el hombre, que, teodiceicamente emancipado y autonomizado, ha de llevar su propia obra a buen fin. Es aquí donde la filosofía de la historia, como en tiempos pasados el cristianismo, se divide en dos corrientes o posiciones extremas: cuando el peso del fin se experimenta como demora infinita y arrecia entonces la presión teodiceica del sentido y la presión escatológica a su realización, o bien se suaviza y mitiga el problema con la tesis de que el buen fin ya ha sido alcanzado, que es la posición de Pablo y la de Hegel, o bien se agrava y radicaliza el problema con la tesis de que ese fin no ha sido en absoluto alcanzado y que aún es necesario obtenerlo de modo definitivo a través de la revolución, que es la postura de Marx, la izquierda y los jóvenes hegelianos. Con el crecimiento acentuado y radicalizado de la desilusión y el desencanto, el hombre se ve enfrentado con aquella acusación que le ha sido ahorrada a Dios, o que Dios se ha ahorrado con su *suicidio teodiceico*, y deviene el creador de aquellos males de los que hace tiempo, cuando aún vivía, acusaba a Dios.

Dado que esta situación de acusación absoluta se hace insoportable para el hombre, el mecanismo teodiceico de exoneración se pone de nuevo en marcha y, por

²²³ Paralelo a la argumentación de Blumenberg, que ve el origen de la modernidad en la autodestrucción del sistema teológico medieval a través de su autopotenciación máxima. Véase en la parte III, la modernidad en Blumenberg.

²²⁴ En la parte II se desarrolla y se precisa el significado que se le atribuye a estas expresiones.

esta vía, el hombre alcanza un nuevo arte antimoderno, “el arte de no haber sido”,²²⁵ que es el arte anti-autonómico por excelencia, y que como tal sólo puede existir cuando ya existe la autonomía. Pero como Dios ya no está disponible para que el hombre pueda continuar aplicando ese arte, tiene que recurrir a otras estrategias, entre otras aquellas expuestas en la segunda parte del trabajo. Este proceso sólo puede ser entendido y explicado mediante la adopción de la forma funcionalista del teorema de la secularización, rescatado por Blumenberg a través de su crítica y contra su intención expresa, aunque es probable que no contra su intención implícita. En definitiva, es Blumenberg quien salva el teorema de la secularización, y de hecho acusa a los rivales de falsa o falta de secularización, de reocupación ilegítima de posiciones que en el reparto moderno deben ser dejadas vacantes, para no caer de nuevo en una forma de absolutismo teológico como el de la Edad Media o en algo peor, una forma de gnosticismo. Esa necesidad de vacantes, específicamente moderna, es lo que conduce a Blumenberg a enfrentarse contra lo que teoriza como “recidiva gnóstica”, como las que encontró en los casos de las filosofías de la historia y de la teología política, por ejemplo, la de Schmitt y la de Taubes, y con todos los intentos de reocupación, como los de la Escuela de Frankfurt y su más reciente encarnación, Habermas. Aquí es donde Schmitt se muestra como el rival más duro, su otro más dañino, por estar a la vez muy cerca y muy lejos de sus posiciones; por ser quien más próximo está de poner en cuestión toda su filosofía y la posible autonomía del hombre, y por eso mismo es por lo que, en gran medida, se ha decidido enfrentarlo con él en el trabajo. Quizá otros teólogos políticos, como Taubes, Benjamin o Derrida son más simpáticos, pero es el propio Blumenberg quien reconoció en Schmitt el enemigo y el rival con el que debía batirse. “El enemigo es nuestra propia cuestión en figura”. Antes de dejar que sus posturas se enfrenten directamente en los distintos campos (de batalla), serán enfrentados a través de un espejo, un tercero, *enemigo* de ambos, las filosofías de la historia de Hegel y, sobre todo, sus posteriores desarrollos, cumplimientos, realizaciones y negaciones en el campo de la denominada izquierda hegeliana, analizada por Löwith.

Es desde esta perspectiva desde la que se ha creído legítimo afrontar el análisis de las filosofías de la historia en la segunda parte del presente trabajo desde la

²²⁵ Son numerosos los ensayos o conferencias en los que Marquard afronta las diferentes variantes de este “arte”, por ejemplo, el § 3 del ensayo “¿Hasta qué punto puede ser irracional la filosofía de la historia?” lleva por título “El arte de no haber sido”, en Marquard, O., *Las dificultades*, pp. 75-91. Allí habla de que la filosofía de la historia “comenzó como crítica de la religión y ha acabado como religión de la crítica”.

perspectiva de un proceso de secularización funcionalista, (teniendo en cuenta no obstante la grave circunstancia de que la función es en este caso la que determina la sustancia), análisis limitado por este carácter instrumental que se le atribuye, como fondo sobre el que destacar posteriormente las posturas de los dos autores a los que se dedica la presente investigación, y en base al que se justifica el carácter quizá demasiado esquemático y somero al que será sometida toda una corriente de pensamiento tan importante e influyente como la filosofía de la historia; pero todo análisis conlleva cierta “reducción de la complejidad”, que en este caso consistirá en reducirlo para que sirva de palanca que permita establecer y determinar claramente las posiciones relativas de la teología política de Schmitt y de la antropología filosófica de Blumenberg y Marquard, estas últimas interpretadas como sustancialmente confluyentes, aunque no coincidentes en todos sus puntos. Espero que tal limitación previa del análisis no desdibuje lo que se quiere decir y no sustraiga componentes esenciales de las propias filosofías de la historia, retorciéndolas en exceso.

II. Las transformaciones y reocupaciones de la escatología y de la teodicea

II. 1 Escatologización *de y a través de* la historia. Hegel

La suma de las tesis de Schmitt, Löwith, Blumenberg y Marquard, cuya convergencia de fondo se acaba de ilustrar, autoriza a enfrentar parte de la historia de la filosofía moderna como un doble proceso de “escatologización” y “tribunalización” de la historia, concebida como “realización del absoluto” y como verdadera teodicea, y a hablar de modo concreto de “secularización”. Para comprender lo que quieren decir estas expresiones,²²⁶ es necesario comenzar por un somero análisis de la filosofía de Hegel, especialmente de sus filosofías de la historia y del Estado, verdadera piedra de toque, y de escándalo, de todo teorema de la secularización.

Hegel define “la realidad efectiva” como “la unidad inmediatamente devenida de la esencia y la existencia, o de lo interior y lo exterior”,²²⁷ justo aquello que los escolásticos consideraban que caracterizaba a la divinidad y lo que según Kant no puede de ningún modo coincidir. En esta línea Kolakowski, define todo intento escatológico²²⁸ como el de hacer coincidir “esencia y existencia”.²²⁹ Se puede ver ya en la definición misma de “lo real” de Hegel el principio de una escatologización. “Real” que por esencia, además, sólo puede ser racional, de tal forma que, si no lo es, bien se debe a que en el fondo es irreal o bien a que es necesario todavía realizarlo. “Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal. Comprender esta es la tarea de la filosofía de la historia universal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y de que solo aquello que es conforme a la idea tiene realidad. Ante la pura luz de esta idea divina, *que no es un mero ideal*, desaparece la

²²⁶ La segunda de ellas tomada expresamente de Marquard. Véase por ejemplo “El hombre acusado y el hombre exonerado en la filosofía del siglo XVIII”, en Marquard, O., *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*, Institució Alfons el Magnànim, 2000, pp. 47-74.

²²⁷ Hegel, G.W., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, 2005, § 142.

²²⁸ “El término ‘escatología’ designa la doctrina de los fines últimos, es decir, el cuerpo de las creencias relativas al destino último del hombre y del universo. Esto deriva del término griego, usado generalmente en plural, τὰ ἔσχατα ‘las últimas cosas’ (...). Pero algunos especialistas, en particular teólogos o historiadores de las religiones, lo usan en singular, ἔσχατον ‘acontecimiento final’ (...), para designar el día del Señor, el día del juicio universal, según el Apocalipsis cristiano. A veces, en los textos dogmáticos en griego, está usado como adjetivo, con referencia a términos que designan el tiempo: ἔσχαται ἡμέραι ‘los últimos días’, ἔσχατος χρόνος ‘el tiempo último’, ἔσχατε ὥρα ‘la última hora’ (...).” Le-Goff, J., *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, 2004, p. 46.

²²⁹ Kolakowski, L., “El clérigo y el bufón”.

ilusión de que el mundo sea una loca e insensata cadena de sucesos”,²³⁰ “a tale / Told by an idiot, full of sound and fury, / Signifying nothing”.²³¹ La “Historia” es el lugar en el que se lleva a cabo ese proceso de unificación de esencia y existencia.

Para Hegel, la historia de la filosofía es el centro de la historia universal; tanto una como otra están dominadas y determinadas por el Absoluto en tanto Espíritu del Mundo; ambas tienen por objeto el “conocimiento absoluto”. El Absoluto, o el Espíritu, no sólo tiene una historia, sino que es en sí mismo, en tanto que movimiento de su propio desarrollo, un ser que está en el tiempo, allí mismo donde deviene. Como ser que progresa despojándose y acordándose de sí mismo, es por y en sí mismo histórico. Cuando el Espíritu conquiste su ser pleno y su pleno conocimiento, lo cual resulta ser lo mismo, la historia del Espíritu habrá concluido. En el movimiento Este- Oeste en el que se despliega la historia del Espíritu, cumple, a través de “duros combates”, el aprendizaje de la libertad y con él de su esencia. Mientras que en oriente la vida natural se prepara su propia pira, y de sus cenizas resurge una vida nueva, rejuvenecida, en una imagen que conviene sólo al cuerpo, “lo occidental es que el espíritu no sólo resurge rejuvenecido, sino sublimado, esclarecido. Oponiéndose a sí mismo y consumiendo su figura presente, se eleva a una formación nueva. (...) resurge de las cenizas de su figura anterior como un espíritu más puro. (...) El rejuvenecimiento del espíritu no es un simple retorno a la misma figura”, como lo es o era en oriente, “es una purificación y elaboración de sí mismo”.²³²

La filosofía de la historia de Hegel puede ser calificada de filosofía sacrificial: “Pero aun cuando consideremos la historia como el ara ante el cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: ¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?”.²³³ Sólo desde una mirada escatológica, desde aquel lugar último, puede ser verdaderamente juzgado todo el proceso de la historia.²³⁴ Que la pregunta por el sentido de ésta surja “necesariamente” no es algo por sí mismo evidente,

²³⁰ Hegel, G.W., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tecnos, 2005, p. 143. Cursiva mía.

²³¹ Shakespeare, W., *The Tragedy of Macbeth*, en *The Complete Works*, Oxford University Press, 1998, acto V, escena 5, versos 25 y ss.

²³² Hegel, G.W., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp. 103-104. Esta imagen puede definir “lo occidental” como lo propiamente escatológico.

²³³ Hegel, G.W., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 145. El Joaquinismo de la cita salta a la vista.

²³⁴ Esta idea está en Löwith, pero también en Taubes: “¿Qué convierte a un acontecimiento en historia?, ¿qué es la historia misma? Sólo puede alcanzarse un parámetro y un punto de vista en la pregunta por la esencia de la historia si se interroga a partir del éschaton. Pues en el éschaton la historia rebasa sus límites y se vuelve ella misma visible”. Taubes, *Escatología occidental*, p. 21.

sino que presupone justamente aquello que habría que explicar, confirmando así que las preguntas, como dice Blumenberg, sólo surgen allí donde ya hay una respuesta disponible capaz de satisfacerlas, o que incluso no surgen más que como consecuencia de la propia disponibilidad previa de la respuesta.²³⁵ Es desde ese lugar último desde el que Hegel dirige su mirada a la totalidad de la historia.

Como proceso con un fin absoluto que recibe su cumplimiento y acabamiento en la historia del mundo, la historia es a la vez una teodicea: “Tiene que haber llegado, en fin, necesariamente el tiempo de concebir también esta rica producción de la raza creadora, que se llama la historia universal. Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una Teodicea, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos. En realidad, en ninguna parte hay mayor estímulo para tal conocimiento conciliador que en la historia universal”.²³⁶ Lo que distingue esta forma de ver la historia de la de Agustín de Hipona es que interpreta la religión cristiana en términos de razón especulativa y la “providencia” como “ardid de la razón”. El proceso de la historia es en la concepción hegeliana la manifestación de la religión como razón, el principio religioso en forma secular. El desacuerdo entre la vida interior y el mundo es eliminado. Los sacrificios quedan justificados como la realización del espíritu del cristianismo en la historia, verdadera teodicea. Con esta “secularidad” se llega al famoso extremo: “Los principios de los *espíritus de los pueblos* son limitados (...). En su relación recíproca, sus destinos y actos constituyen la manifestación de la dialéctica de la finitud de esos espíritus, de la que surge, ilimitado, el espíritu *universal*, el *espíritu del mundo*, que es al mismo tiempo quien ejerce sobre ellos su derecho –y su derecho es el derecho supremo– en la *historia universal*, erigida en *tribunal universal*”.²³⁷ La historia del mundo es el tribunal del mundo, lo que para Löwith “es una frase tan religiosa en su motivación original, por significar que toda la historia del mundo tendrá su consumación en un juicio final, como

²³⁵ Véase parte III.

²³⁶ Hegel, G.W., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp. 115-116.

²³⁷ Hegel, G.W., *Principios de la filosofía del derecho*, § 340, p. 489. Cursivas del autor.

irreligiosa en su aplicación secular, al significar que el juicio es contenido en el proceso histórico como tal”.²³⁸

Como *la verdadera y real teodicea* y ámbito privilegiado en el que se produce el despliegue y realización del espíritu absoluto, la historia es el lugar que concentra todos los sentidos, o más bien en el que se da el único realmente existente. La historia es la realización efectiva del contenido racional del cristianismo como religión absoluta. El paradigma del idealismo hegeliano, y con él del resto de filosofías de la historia,²³⁹ es el dogma de la Encarnación, que Hegel no aspira más que a mostrar en su despliegue racional. El idealismo se hace dialéctico en virtud de la Encarnación, de su doble movimiento: a la vez descendente, como realización-descenso-muerte de Dios en la historia, su anonadamiento *kenótico*²⁴⁰ en el mundo y en el hombre, su humanización, y ascendente, como divinización del hombre y de la naturaleza humana. El modelo del movimiento dialéctico es el de las relaciones que Dios guarda consigo mismo a través de las tres personas de la divinidad. “La religión judía es la primera en la que el espíritu es concebido de un modo universal. Pero en el cristianismo Dios se ha revelado como espíritu; es, en primer término, Padre, poder, lo general abstracto, que está encubierto aún; en segundo término, es para sí como un objeto, un ser distinto de sí mismo, un ser en dualidad consigo mismo, el Hijo. Pero este ser otro que sí mismo es a la vez inmediatamente él mismo; se sabe en él y se contempla a sí mismo en él y justamente este saberse y contemplarse es, en tercer lugar, el Espíritu mismo. (...) Ella es lo especulativo del cristianismo y aquello por lo cual la filosofía encuentra en la religión cristiana la idea de razón”.²⁴¹

El cristianismo es síntesis de la religión griega de la mediación, divinización de la forma, culto de la belleza, y de la religión judía de lo sublime, y como tal es la religión absoluta, que asume en sí las dos posibilidades religiosas más importantes que se han manifestado en la historia: la religión judía representa a la divinidad como realidad y libertad infinitas, pero pagando el precio de mantenerla infinitamente alejada en una inalcanzable e irrepresentable alteridad; y la religión griega, que asigna a la obra de arte la función de mediar entre el hombre y la divinidad, accediendo a aquella

²³⁸ Löwith, C., *El sentido de la historia*, p. 67.

²³⁹ Por “filosofía de la historia” se está entendiendo una formación concreta del espíritu occidental moderno que considera la historia como un todo, tal como la define Marquard, O., *Las dificultades*.

²⁴⁰ *Kenosis* es el “vaciamiento” de Dios, procedente de *Filipenses* 2: 5, 8. “Tened los mismos sentimientos de Cristo Jesús, / el cual, a pesar de su condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios; / sino que se vació de sí y tomó la condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres. Y mostrándose en figura humana / se humilló, se hizo obediente hasta la muerte, una muerte en cruz”.

²⁴¹ Hegel, G.W., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 125.

mediación que escapa a la religión del Antiguo Testamento, paga el precio de una regresión en la espiritualidad, quedando por debajo en este aspecto de la religión hebrea. La Encarnación cristiana es la síntesis superadora del Dios absolutamente alejado y de la mediación formal de la obra de arte, de su representación terrenal. La proscripción de imágenes²⁴² contenida en el Antiguo Testamento que dimana de la prescripción monoteísta como divinidad Única, Innombrable e Irrepresentable, Absolutamente Otra, la ascesis absoluta de los sentidos exigida por la ley del Sinaí, es superada por la Encarnación cristiana como ennoblecimiento de la carne y de los sentidos anteriormente proscritos.²⁴³

El cristianismo, integrando la mediación griega y la divinidad judía, se alza como síntesis superadora en la Encarnación, logrando la mediación efectiva entre el Dios absolutamente libre e incondicionado y la criatura finita. La Encarnación no es simplemente, como la mediación artística griega, mera presencia de lo absoluto en lo sensible,²⁴⁴ de lo infinito en lo finito, de lo eterno en lo temporal, de lo racional en lo real, sino abolición de la distancia, de la separación, verdadera superación. La tarea que espera al cristianismo (concretamente al protestantismo) y a la historia es el despliegue del contenido racional de la Encarnación, impulsar el Espíritu hacia su final realización como filosofía y como Estado. La Encarnación reclama y exige su “realización” filosófica y política. La verdadera filosofía es en sí misma oficio divino, la filosofía de la historia es una teodicea, la filosofía del Estado la forma de la intelección de lo divino en lo terrenal y la lógica una representación de Dios en el pensamiento puro, abstracto. La verdad filosófica del cristianismo reside para Hegel en el hecho de que Cristo ha puesto fin al desacuerdo, la contradicción y la lucha de lo humano y lo divino, reconciliándolos definitivamente. La filosofía implica la misma reconciliación que ha supuesto el cristianismo, una reconciliación con la realidad, en un nivel superior y definitivo. Por esta reconciliación de la filosofía con la religión Hegel cree haber

²⁴² Sobre la iconoclastia y las polémicas en torno a ella han sido de utilidad para la investigación Besançon, A., *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Gallimard, 2000; Assmann, J., *The Price of Monotheism*; Assmann, J., *Of God and Gods Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, The University of Wisconsin Press, 2008.

²⁴³ No discutiré los escauceos juveniles con la revolución, que tanta influencia tendrán en épocas posteriores. En el Hegel que interesa aquí predomina el momento descendente como realización y despliegue de Dios, del Espíritu Absoluto.

²⁴⁴ “Pues en el arte no tenemos que ver con ningún juguete meramente agradable o útil, sino con la liberación del espíritu del contenido y de las formas de la finitud, con la presencia y la reconciliación de lo absoluto en lo sensible y fenoménico, con un despliegue de la verdad que no se agota como historia natural, sino que se revela en la historia universal, de la que él mismo constituye el aspecto más bello y la mejor recompensa del arduo trabajo en lo efectivamente real y de los ímprobos esfuerzos del conocimiento”. Hegel, G.W., *Lecciones sobre la estética*, Akal, 1989, p. 883.

alcanzado de una forma racional “La paz de Dios”. El Estado moderno es esa paz, concretamente el Estado Prusiano de 1821. Estado e Iglesia no se contradicen, son idénticos por la verdad que encarnan, pues ambos tienen su fundamento último en el Espíritu Absoluto.²⁴⁵

Hegel considera el Estado prusiano de su época como una realidad en el preciso sentido que esto tiene en su lógica, la unidad sensible de la esencia interior y de la existencia exterior. En el Estado se reúnen la razón consciente de sí misma, la filosofía, y la razón en tanto que realidad existente, el Estado real. “El Estado es voluntad divina en cuanto *espíritu presente que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo*”.²⁴⁶ El Estado es la realización del Absoluto, el lugar en el que Dios se fusiona definitivamente con una instancia secular. “El Estado, en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en su *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del Estado”.²⁴⁷ En el Estado prusiano encuentra la superación y reconciliación perfecta (*Aufhebung*) entre el principio individualista procedente de la Reforma y encarnado en la sociedad civil burguesa, y el principio de autoridad del Estado, la totalidad política procedente de la Antigüedad. El Estado (prusiano) ha accedido a una existencia filosófica reconciliadora universal. La Revolución Francesa, acontecimiento del que nunca dejará de festejar sus aniversarios, inicia la reconciliación final de religión, política y filosofía, pero no la alcanza completamente, no consigue su realización efectiva. La unión política que logró fue sólo formal, mera unión contractual de individuos y no auténtica totalidad estatal. El Estado aparece en ella como un medio subordinado, sin significado propio; es un puro Estado de necesidad que no ha alcanzado la verdadera libertad como realización sustancial.²⁴⁸ Pero el Estado es o tiene que llegar a ser en sí mismo sustancia moral y espíritu objetivo, en definitiva, comunidad absoluta. Si Dios se hace presente en el Estado como Encarnación y

²⁴⁵ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 552; este párrafo resulta fundamental para la comprensión de la relación que Hegel establece entre religión, filosofía y Estado. Allí se indica el principio que guía todo el pensamiento hegeliano: la necesidad de que el poder del Estado, la religión y los principios de la filosofía concuerden.

²⁴⁶ Hegel, G.W., *Principios de la filosofía del derecho*, § 270, p. 392. Cursivas del autor.

²⁴⁷ Hegel, G.W., *Principios de la filosofía del derecho*, § 258, p. 370. Cursivas del autor.

²⁴⁸ En los párrafos § 183 y § 185 de los *Principios de la filosofía del derecho* se encuentran resumidas estas conclusiones que en realidad se refieren a la reconciliación posible, no lograda realmente por la Revolución, entre Estado y sociedad civil burguesa.

realización del Absoluto, ese Estado ha aparecido como resultado del proceso teodiceico que es la Historia misma, y la legitimación de la instancia “secular”, el Estado, alcanza el límite extremo que es posible pensar, la realización y Encarnación misma de Dios, siendo este uno de los puntos centrales de los desarrollos posteriores que experimentará la filosofía hegeliana.

El principio del acabamiento gobierna el movimiento de las tres formas esenciales del Espíritu, arte, religión y filosofía. Todas ellas adquieren su fin, su término y su acabamiento en la modernidad. Por eso se puede decir, de modo general, que la forma del arte ha dejado de ser la necesidad suprema del espíritu. Ya no representa para los modernos la forma más elevada en la que la verdad toma existencia. Tampoco la forma religiosa es ya el modo supremo en el que el Espíritu está en sí mismo. Pero esta “decadencia” es sólo exterior, pues tanto arte como religión han encontrado refugio y continúan viviendo en la filosofía, administradora actual de la verdad: “(...) para evitar la sospecha de que la filosofía se atemorice, o deba atemorizarse, de recordar las verdades religiosas y las aparte de su camino, como si, acerca de ellas, no tuviese la conciencia tranquila. Antes por el contrario, se ha llegado en los últimos tiempos a tal punto, que la filosofía tiene que hacerse cargo del contenido de la religión, incluso contra algunas formas de teología”.²⁴⁹ La elevación-superación de la religión a filosofía especulativa es en realidad la verdadera realización de la religión misma, que no es negada ni liquidada como tal, sino precisamente superada y asumida. En la filosofía se reúnen la objetividad del arte y la subjetividad de la religión, pues filosofía es a la vez la forma objetiva suprema, forma del pensamiento, y forma subjetiva plena, subjetividad del pensar.

En este sentido es en el que Hegel habla de la historia universal como *mundanización* (*Verweltlichung*) del cristianismo, de su contenido racional. Pero, como ya se señaló en la primera parte, la expresión secularización, que no aparece como tal en Hegel, contiene en sí una ambigüedad que parece inerradicable. Esto tiene su reflejo en la ambigüedad del concepto de mundanización en el propio Hegel. “El significado de la expresión ‘mundo’ sólo habría surgido con aquella *traslocación* de la esperanza del final de los tiempos”, “antes de la no mundanidad no se daba la mundanidad”.²⁵⁰ Así se expresa Blumenberg en un pasaje crucial de su teoría sobre la “secularización a través

²⁴⁹ Hegel, G.W., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 109.

²⁵⁰ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p.55.

de la escatología”.²⁵¹ Como se ha visto, para él la Iglesia se vio obligada, a causa del fracaso de la espera escatológica, y como genuina institución fruto del desencanto, a tomar en consideración el mundo y su no prevista y sorprendente duración, y a adaptarse a él, apoderarse de su secular continuidad. Justamente es esto lo que Hegel denomina “mala mundanización”, una mera contaminación de la Iglesia y del espíritu del cristianismo con las realidades temporales, o un mezclarse con el *saeculum* que no estaba previsto en su plan original: lo mundano de la Iglesia aparece revestido, al mismo tiempo, con la autoridad de lo divino. La Edad Media es el imperio del Hijo, todavía no la del Espíritu, porque el sacerdocio es todavía una posesión restringida, un monopolio, una teoría que bien pudiera ser una cita de alguna profecía o sermón del fraile franciscano Joaquín de Fiore,²⁵² que esperaba para el año 1260 la llegada de la nueva Edad del Espíritu Santo, en la que todos llevaríamos una vida santa, todo el mundo devendría un monasterio y todos los hombres vivirían según la regla. Para Hegel la Edad Media está gobernada por esta fundamental escisión, en la que se constituyen dos mundos separados, dos ciudades, una época en la que el Espíritu domina sólo exteriormente el mundo pero sin lograr impregnarlo interiormente. “En el mundo suprasensible no se advertía la presencia de ninguna realidad de la conciencia de sí pensante, general, racional; en el mundo inmediato de la naturaleza sensible, por el contrario, se echaba de menos la divinidad, del mismo modo que Dios vivía al margen de ella”. “Es cierto que la existencia de la Iglesia, como el gobierno de Cristo sobre la tierra, se halla en un plano más elevado que la existencia exterior que con ella se enfrenta, pues la religión tiene que imperar sobre lo temporal, y la sumisión del poder temporal convierte a la Iglesia en una teocracia. Pero para llegar al reino de lo divino, habitado por muertos, no había otro camino que la muerte; (...) La reconciliación era puramente formal y no en y para sí, pues respondía al anhelo del hombre de alcanzar una satisfacción en otro mundo”.²⁵³ En su intento de gobernar el mundo la Iglesia acaba por perder su espíritu, “La Iglesia se organiza, pero acaba siguiendo los caminos de la existencia mundanal, de la riqueza, de los bienes materiales, acaba adquiriendo todas las

²⁵¹ También Heidegger se expresa de modo similar: “En el aspecto decisivo, hablar de secularización constituye un extravío irreflexivo; en efecto, para la ‘secularización’, o para la ‘mundanización’, hace falta ya un punto en dirección del cual y entrando en el cual se produce la ‘mundanización’”. *Nietzsche*, II, Destino, 2000, pp. 122-123.

²⁵² Que Hegel conocía las profecías de éste está documentado a través de Lessing. Véase Löwith, C., *El sentido de la historia*, p. 237, apéndice I.

²⁵³ Hegel, G.W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, FCE, 1995, p. 151.

pasiones mundanales de la tosquedad; pues lo espiritual es solamente el principio”.²⁵⁴ Es la mundanización perversa, que hace de toda la historia medieval de la Iglesia mera expresión de poder secular y pérdida de la autenticidad de su misión espiritual, viviendo escindida entre su misión y principios espirituales y su acción mundana. Es necesario esperar a la Reforma para encontrar la superación de esta escisión y lo que constituye la verdadera y auténtica mundanización positiva, real. El Renacimiento es ya un anuncio de tal reconciliación; en él se inicia la positiva mundanización, pero no es consumada y llevada a cabo sino por la Reforma, que “lo que hizo fue más bien purificar el terreno en que el principio religioso podía encontrar su sede y crear en los hombres el sentimiento de la reconciliación real. Esta reconciliación tuvo lugar ahora en la realidad del Estado (...) La humanidad ha llegado al sentimiento de la reconciliación del espíritu en sí mismo, y a una conciencia tranquila en su realidad en el mundo temporal”.²⁵⁵

La reconciliación o mundanización completa de la fe se lleva a cabo a través de la ruptura con la vieja mediación eclesiástica en tanto monopolio sobre la interpretación de la Biblia y sobre la administración de los sacramentos. Es la ruptura de la mediación sacerdotal, en forma de sacerdocio universal, junto con la doctrina de la salvación por la mera fe, sin necesidad de sacramento alguno, así como la predicación libre de la palabra por aquél al que posea el espíritu, lo que propicia para Hegel la verdadera y real mundanización del cristianismo, la realización efectiva de sus contenidos racionales. Esa mundanización es la que tiene un lugar propio y privilegiado no sólo en la historia universal misma, sino en el Estado y, con él, en la filosofía. “Lo divino deja de ser la representación libre de un más allá. Se descubre que lo ético y lo justo, en el Estado, son también algo divino, mandatos de Dios, y que no hay nada más alto ni más santo por su contenido”.²⁵⁶ Monod resume la cuestión diciendo que Hegel sería entonces el primer filósofo de la secularización, al justificar en el marco de una teodicea filosófica, la *Verweltlichung* del cristianismo.²⁵⁷ Estado y filosofía tienen que hacerse cargo de los contenidos de la religión²⁵⁸, en una forma de apropiación a la que parece indiferente definir como reocupación o reemplazo funcional, como correspondencia estructural, o como inmanentización del *eschaton* transcendente, como teología cuya secularización

²⁵⁴ Hegel, G.W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, pp. 114-115.

²⁵⁵ Hegel, G.W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, II, FCE, 1995, p. 350.

²⁵⁶ Hegel, G.W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, II, p. 367.

²⁵⁷ Monod, J. C., *La querelle de la secularisation*, p. 45.

²⁵⁸ Hegel, G.W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, I, FCE, 1995, p. 31.

ha fracasado y fracasa necesariamente o como escatología laica, siempre y cuando se precise concretamente a qué se refieren estas expresiones.

El comentadísimo y discutidísimo *dictum* hegeliano “lo que es racional es real, / y lo que es real es racional”²⁵⁹ incluye un mandato en su misma formulación, un imperativo que tiene un carácter marcadamente religioso, y no es una simple descripción fáctica o una mera proposición declarativa. Cuando una conquista de la Razón aún no ha alcanzado el estatuto de Real, debe alcanzarlo, debe ser realizada y realizarlo es un deber religioso para el hombre. El lugar que la filosofía ocupa en el plano del pensamiento lo ocupa el Estado en el plano de la realidad. El Espíritu, que ha pasado por su estadio religioso y filosófico, tiene que plasmarse finalmente en y como Estado, como comunidad social. Al igual que la filosofía tiene que extraer el contenido racional de la Encarnación, el Estado se convierte en su realización. La voluntad divina como más allá encuentra en el Estado su realización como más acá, su forma y encarnación terrestre. De este modo, Dios se realiza en el mundo como presencia en las instituciones civiles y políticas seculares, concretamente en aquellas que ha adquirido la sociedad burguesa. Del mismo modo que la Encarnación supone la integración de la finitud como momento divino,²⁶⁰ el Estado es la integración de la particularidad finita del individuo en la universalidad humana, su fusión con y en la comunidad. Esa es la tarea de la política moderna, la última tarea y, en este sentido, la tarea escatológica por excelencia. Si el radicalismo reconciliador del dicho hegeliano se expresó sobre todo en sus filosofías del derecho o del Estado y de la religión, será precisamente en ese radicalismo y en estas filosofías sobre los que sus discípulos asentarán sus radicales críticas superadoras y negadoras. Del centro mismo de la conciliación hegeliana partirá su descomposición. La unión de la naturaleza humana y divina, la Encarnación, realizada en la filosofía y en el Estado, es lo que será escindido nuevamente en Feuerbach y Marx, que la consideran falsa reconciliación, por sólo aparente y abstracta, no real y efectiva, no eficaz y definitiva, pero no porque la consideren por sí misma imposible. Si la Encarnación, que ha establecido un puente para la superación de la radical alteridad de Dios, abre con ello la posibilidad de una síntesis de lo divino y lo humano, si abre la posibilidad de que Dios se realice en la historia y se encarne en el Estado, abre consecuentemente la posibilidad de una apoteosis del hombre, contenida ya

²⁵⁹ Hegel, G.W., *Principios de la filosofía del derecho*, p. 59, prefacio.

²⁶⁰ Aparentemente justo lo contrario de la interpretación kenótica que ofrece Vattimo en *Creer que se cree*, p. 38, donde se ofrece una lectura más bien “ascendente”.

en la misma idea de Encarnación y manifestada a lo largo de toda la historia del cristianismo en sus más radicales movimientos y despertares milenaristas.²⁶¹ Que estos hayan sido sistemáticamente condenados y declarados herejía por la ortodoxia de la Iglesia no hace sino confirmar su eminente carácter cristiano y su radical fundamentación en la propia idea de Encarnación. Si Hegel privilegia el movimiento descendente de la Encarnación, haciendo de lo humano un mero momento (negativo) de su despliegue en su versión “racionalista” del cristianismo, basta invertir la relación para que la Encarnación aparezca como un movimiento de divinización y apoteosis de lo humano conducente a lo que Henri de Lubac ha llamado “Humanismo ateo”,²⁶² como una pasarela entre lo divino y lo humano que ahora se recorre en sentido inverso. Ya no es Dios el que se hace historia, sino el hombre el que crea a Dios para, posteriormente, al tomar conciencia de las potencialidades que enajena en esa creación suya, reappropriárselas, divinizarse.²⁶³ Este será el trabajo de Feuerbach.

²⁶¹ Cohn, N., *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Pimlico, 1993.

²⁶² Lubac, H. de, *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, 1990.

²⁶³ Lubac, H. de, *El drama del humanismo ateo*; Ferry, L., *El hombre Dios o El sentido de la vida*, Tusquets, 1997.

II. 2 Escatologización *de y a través de* la política. Feuerbach

En el estudio de Löwith *De Hegel à Nietzsche*, se señala que la escisión de la escuela hegeliana reposa en el hecho de que la proposición sobre la racionalidad de lo real y la realidad de lo racional, reunida por Hegel en un punto metafísico, fue empujada a derecha e izquierda, primero desde la cuestión religiosa y después desde la política.²⁶⁴ Se puede resumir la brecha en que mientras la derecha dice que sólo lo real es de igual modo racional, la izquierda, en cambio, señala que sólo lo racional es también real. En la exposición sólo se tendrá en cuenta la vertiente revolucionaria de esta escisión. En su contenido, la inversión metódica de la filosofía hegeliana concierne sobre todo a su carácter de teología filosófica, de filosofía especulativa. Tanto desde el lado religioso como desde el político, Feuerbach y Marx, en su lucha contra lo que consideran restos dogmáticos del cristianismo y en la crítica a la filosofía del derecho de Hegel, llegarían, sin saberlo, a los escritos de juventud de éste.

Si en la *Filosofía del espíritu* de Hegel el hombre es esencialmente un ser espiritual, y si Hegel subordina a esta definición ontológica del hombre como espíritu la concepción del hombre como sujeto de derechos políticos y de necesidades económicas, el objeto de Feuerbach es transformar esta filosofía del espíritu abstracto e independiente del hombre en una verdadera filosofía “humana” del hombre. Su propósito expreso es desarrollar, desde la filosofía del absoluto o teología especulativa de Hegel, una verdadera antropología humana. Pretende superar la escisión que detecta en Hegel entre el hombre como espíritu y como sujeto de derechos y necesidades. El hombre es un ser total que ha sido escindido por la filosofía del espíritu absoluto de Hegel. “El secreto de la *teología* es la *antropología*, pero el secreto de la *filosofía especulativa* es la *teología* –la *teología especulativa*– que se distingue de la teología común en que traspone a lo aquende la esencia divina, es decir, *actualiza, determina y realiza* la esencia divina que ésta, por miedo e incompreensión, transfiere a la esencia divina distanciada a lo allende”.²⁶⁵ El modo de llevar a cabo la superación de esta escisión no puede ser más sencillo: “El método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa en general* no se distingue del empleado en la *filosofía de la religión*. Basta

²⁶⁴ Löwith, C., *De Hegel à Nietzsche*, Gallimard, 1981. Especialmente pp. 73 y ss.

²⁶⁵ Feuerbach, L., *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Orbis, 1984, p. 21. Cursivas siempre de Feuerbach. Además de los estudios de Löwith, para el pensamiento de Feuerbach se han utilizado Arvon, H., *Feuerbach, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, PUF, 1964 y Schmidt, A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Taurus, 1975.

con convertir el *predicado* en *sujeto* y a éste, en tanto que *sujeto*, en *objeto* y *principio* – es decir, solamente invertir la filosofía especulativa, para obtener la verdad manifiesta, pura y desnuda–. El ‘ateísmo’ es el ‘panteísmo’ invertido”.²⁶⁶

De este modo, abre la brecha en el sistema hegeliano por la que va a emerger todo el pensamiento revolucionario moderno. Es la inversión del sentido en el puente tendido por la encarnación y recorrido en sentido descendente por Hegel. También aquí la posibilidad de la filosofía de Feuerbach sólo resulta comprensible desde el postulado dogmático de la encarnación, sea entendida en el sentido de “secularización” o lo sea en el sentido de “reocupación” o “reemplazo funcional”. Lo que el hombre se representa como Dios es su propia esencia alienada, traspuesta, separada, proyectada e hipostasiada como una entidad existente por sí misma. El contenido de la religión cristiana es la esencia objetiva del hombre alienada en la trascendencia;²⁶⁷ en palabras de Feuerbach: “La esencia de la teología es la esencia trascendente del hombre puesta fuera del hombre; la esencia de la lógica de Hegel es el pensar trascendente, el pensar del hombre puesto fuera del hombre”.²⁶⁸ Por eso el hombre vive escindido en sí mismo y de sí mismo entre sus representaciones fantásticas y su realidad efectiva, porque “afirma en Dios lo que niega en sí mismo”;²⁶⁹ Hegel no ha sabido superar esta escisión, sino que la reproduce en el nivel de la abstracción especulativa: “De la misma manera que la teología *escinde* y *aliena* al hombre, para identificar después con él la esencia alienada, así también Hegel *multiplica* y *disgrega* la esencia simple de la naturaleza y del hombre, *idéntica consigo misma*, para mediatizar después por la violencia lo que con violencia ha sido separado”.²⁷⁰ De este modo, Hegel sigue anclado en la alienación teológica, incapaz de reconocer la verdadera y real esencia de la religión y especialmente del cristianismo: “El ‘espíritu absoluto’ es el ‘espíritu fallecido’ de la teología que todavía merodea *como un espectro* en la filosofía hegeliana”.²⁷¹ La religión resulta ser la “primera autoconciencia” del hombre, etapa transitoria en el camino hacia su plena autoconciencia y reconquista.

Detrás de su concepción de la religión como sentimiento de absoluta dependencia, se encuentra la polémica de Hegel con Schleiermacher, para quien la

²⁶⁶ Feuerbach, L., *Tesis provisionales*, p. 22.

²⁶⁷ Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, Trotta, 2002, p. 80.

²⁶⁸ Feuerbach, L., *Tesis provisionales*, p. 24.

²⁶⁹ Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, p. 77. La cita se apoya en un fragmento de Anselmo de Canterbury.

²⁷⁰ Feuerbach, L., *Tesis provisionales*, p. 24.

²⁷¹ Feuerbach, L., *Tesis provisionales*, p. 25. El espectro que en el *Manifiesto* recorre Europa puede estar parafraseando este primer espectro.

religión se caracteriza por este sentimiento y no por ser espíritu abstracto y absoluto.²⁷² De hecho, la crítica que Feuerbach dirige hacia Schleiermacher es que no se ha atrevido a llevar hasta sus últimas consecuencias su propia teoría, que no ha tenido el valor de ver aquello a lo que su propia teoría le conducía, esto es, que Dios no es más que la esencia del sentimiento. Él sí se atreverá a extraer todas las consecuencias que cree encontrar en esta teoría, y que resume en la idea de que “el sentimiento de dependencia del hombre es el fundamento de la religión; el objeto de dicho sentimiento (...) no es otro originariamente que la naturaleza”.²⁷³ “(...) los atributos o predicados de Dios, (...), no son más que propiedades abstraídas de la naturaleza”;²⁷⁴ desde aquí inicia y construye su inversión radical del hegelianismo con sus propios medios y abrirá las puertas a posteriores radicalizaciones revolucionarias.

El objetivo proclamado por su teoría es la “desalienación” del hombre a través de la recuperación de su realidad perdida en la proyección teológica. Este proceso no es concebido como una simple y directa destrucción de la religión, sino más bien como acentuación del momento ascendente de la Encarnación, al revés justamente de lo hecho por Hegel en su interpretación *kenótica* de la misma; de hecho, más bien se queja en el prólogo a la segunda edición de *La esencia del cristianismo* de las malas interpretaciones que se han hecho en este sentido de sus escritos anteriores: “Pero lejos de dar, rebajando la teología al estado de antropología, una significación nula o subalterna a la antropología, (...), elevo más bien la antropología al estado de teología, lo mismo que el cristianismo transformaba al hombre en Dios rebajando a Dios al estado del hombre, y sin duda producía de nuevo un Dios extraño al hombre, trascendente e imaginario”.²⁷⁵ Es una afirmación expresa de que su intento supone la verdadera apoteosis del hombre y no deja lugar a duda respecto a la posibilidad de interpretarlo como “secularización” o “reocupación”. Que “la antropología es el misterio de la teología” es lo que pretende demostrar con su teoría. “La esencia del hombre, a diferencia de la del animal, es no sólo el fundamento de la religión, sino

²⁷² La teoría de Schleiermacher es muy influyente en la de Rudolf Otto y por esta vía en la propia teoría sobre el mito de Blumenberg. Véase parte VI. Schleiermacher, F. D. E., *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, Tecnos, 1990; Otto, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, 2001.

²⁷³ Feuerbach, L., *La esencia de la religión*, Páginas de Espuma, 2005, § 2. Esta definición de religión como sentimiento de dependencia frente a la naturaleza, lo aproxima al “absolutismo de la realidad” postulado por Blumenberg como padre de todos los dioses.

²⁷⁴ Feuerbach, L., *La esencia de la religión*, § 24.

²⁷⁵ Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, p. 43.

también su objeto. La religión es la conciencia de lo infinito; es y sólo puede ser la conciencia que el hombre tiene de su esencia, no finita y limitada, sino infinita”.²⁷⁶

Pero no sólo el dogma de la Encarnación resulta fundamental en su antropología; el dogma de la Trinidad juega un papel clave, pues en él se han proyectado y reflejado las facultades supremas del hombre, su esencia absoluta, la razón, la voluntad y el amor. La unión de las tres cosas constituye la “trinidad divina del hombre”.²⁷⁷ No se trata de simples facultades que el hombre posee, sino que son los elementos que fundamentan su ser. La religión ha sustraído estas facultades, cualidades o determinaciones del hombre y las ha divinizado como seres independientes. Traerlas de vuelta a la tierra es la misión ineludible de la filosofía del futuro, para que en el hombre “vuelvan” a coincidir esencia y existencia, para que su esencia sublime no permanezca alienada en fantasmagóricas representaciones teológicas del más allá y alejada de su real existencia concreta: “Todo lo que respecto a la especulación sobrehumana y religiosa tiene el significado de derivado, subjetivo, humano, de mediación, de instrumento, tiene, desde el punto de vista de la verdad, la significación de lo originario, divino, esencial y del objeto mismo”.²⁷⁸ Puede decirse, por tanto, que lo que aún vemos en reflejo y mediado debe convertirse en real e inmediato, lo que lo aproxima, hasta el punto de colocarlo en continuidad directa, a los movimientos mesiánico-iconoclastas a los que ya se ha hecho referencia, y al dicho paulino “ahora vemos como enigmas en un espejo, entonces veremos cara a cara”.²⁷⁹

La historia de las religiones es el progresivo desvelamiento de la esencia humana: lo que en una religión fue considerado como Dios, en la religión posterior es reconocido como algo humano y por ello calificado de idolatría; la religión es la autoconciencia primaria del hombre, la esencia infantil de la humanidad; en la historia de las religiones se reproduce y se prepara el proceso de ilustración, que culmina en la revelación de la teología como antropología: “Cada progreso de la religión representa, por lo tanto, un conocimiento de sí mismo más profundo”.²⁸⁰ “La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre (...) con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, (...), del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí

²⁷⁶ Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, p. 54.

²⁷⁷ Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, p. 55.

²⁷⁸ Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, p. 60.

²⁷⁹ 1 Corintios 13: 12.

²⁸⁰ Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, p. 65.

mismo”.²⁸¹ Por eso la antropología feuerbachiana es la revelación definitiva del hombre a sí mismo, la autoconciencia definitivamente conquistada tras las representaciones y mediaciones, por otra parte necesarias, de la teología, preparada especialmente por el dogma de la Encarnación, y más concretamente por el protestantismo, al igual que en el caso de Hegel: “La misión de la época moderna fue la realización y la humanización de Dios; la transformación y disolución de la teología en antropología”.²⁸² La forma religiosa de esta humanización fue, según Feuerbach, el protestantismo: “El Dios que es hombre, el Dios humano, es decir, Cristo: sólo él es el Dios del protestantismo. El protestantismo ya no se preocupa, como el catolicismo, de lo que *Dios es en sí mismo*, sino únicamente de lo que *Él es para el hombre*; de ahí que ya no tenga, como aquél, ninguna tendencia especulativa o contemplativa; el protestantismo ya no es teología: en lo esencial, ya no es más que *cristología*, es decir, *antropología religiosa*”.²⁸³

Invertir los principios hegelianos se presenta como la tarea inmediata de la filosofía del futuro, es decir, de la filosofía presente que avanza hacia el futuro. Feuerbach siente que vive en un periodo crítico de la historia que exige actuar con urgencia, elegir entre lo pasado que se resiste a morir y la nueva era que viene. De este espíritu de la urgencia proceden las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y los *Principios de la filosofía del futuro*.²⁸⁴ En una carta de ese periodo, a la que se refiere Löwith, evoca la imagen de la historia como un pequeño y estrecho carruaje en el que hay que decidirse urgentemente a subir si no se quiere perder su ritmo y su impulso.²⁸⁵ El pensamiento de Hegel ha descuidado la autonomía propia y específica de la naturaleza y del hombre, en favor de una autarquía espiritual que desemboca en una verdadera parálisis de la filosofía. Ello es resultado de los restos especulativos o teológicos en la filosofía de Hegel. De ahí la urgencia de la acción y de la crítica. En lugar de especulativamente, se hace necesario filosofar antropológicamente, y la esencia de este filosofar antropológico es partir de los sentidos, despreciados hasta ahora. La falta de inmediatez es la crítica fundamental que lanza contra Hegel.²⁸⁶ El cuerpo no es

²⁸¹ Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, p. 66.

²⁸² Feuerbach, L., *Principios de la filosofía del futuro*, Orbis, 1984, § 1, p. 49.

²⁸³ Feuerbach, L., *Principios de la filosofía del futuro*, § 2, p. 49.

²⁸⁴ Löwith, K., *De Hegel à Nietzsche*, p. 101.

²⁸⁵ La imagen recuerda el tópico periodístico del “tren del progreso”, del que se dice que sólo pasa una vez, y al que se considera necesario y urgente subir. La imagen ilustra la urgencia y angustia que guía a progresistas y revolucionarios sociales, y recuerda, si es que no reproduce, el estado emocional de una espera mesiánico-escatológica. Löwith, K., *De Hegel à Nietzsche*, p. 101. Véase también Koselleck, “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”.

²⁸⁶ Löwith, K., *De Hegel à Nietzsche*, p. 105.

en Hegel la base de la voluntad y de la conciencia, sino sólo una abstracción mediadora del espíritu consigo mismo. Es necesario que la filosofía rompa con esta abstracción.

La inversión de la dirección de la dialéctica hegeliana, o de la vía de la Encarnación, implica una modificación correspondiente en la posición y la función de la religión y de la política. La filosofía debe convertirse en religión y política a la vez y reemplazar a la religión positiva existente, que traiciona la esencia humana. Löwith ilustra este reemplazo con este fragmento de una carta: “Car il nous faut redevenir religieux –la politique doit devenir notre religion–, mais elle ne le pourra que quand nous aurons un idéal qui transformera pour nous la politique en religion”.²⁸⁷ Si el hombre y sus necesidades mundanas reemplazan al cristiano, la comunidad del trabajo se convierte en comunidad de oración, oficio divino.²⁸⁸ Ciudadano y productor son los nuevos feligreses de la nueva iglesia, y la participación política en la vida civil y la participación productiva en la vida del trabajo, en la vida social, devienen los nuevos deberes religiosos del nuevo hombre posthegeliano y posteológico. La fe en el hombre mismo implica inmediatamente, para Feuerbach, su politización. La construcción de un Estado es en sí misma la negación práctica de Dios, porque en realidad los Estados son fruto de la fe en el hombre en tanto que Dios, es decir, fruto de la renuncia a Dios. El Estado mismo deviene la esencia objetiva del hombre, por lo que más que *Homo homini deus* podría haber dicho, como más o menos implícitamente le criticó Marx, *Respublica homini deus*. El Estado es la forma que adquiere el ateísmo en la realidad.

La Reforma destruyó el catolicismo religioso, pero dejó subsistir un catolicismo político que niega la esencia del hombre. Por eso la misión de la filosofía del futuro es completar la Reforma, esta vez en el dominio político. En cierto modo se encuentra aquí prefigurada la posterior argumentación de Marx: que la Revolución Francesa ha traído únicamente una emancipación formal que es necesario completar con la revolución social y económica que haga realidad la auténtica emancipación humana, en un reflejo sobresaliente de lo que constituye la esencia misma de la Iglesia católica, institución del peregrinar por el mundo entre la Resurrección de Cristo y su segunda venida.²⁸⁹ Que la política tenga que devenir la nueva religión tiene que ver con la idea de inmediatez que interesa destacar para oponerla a los autores centrales del ensayo. En el § 17 de los *Principios de la filosofía del futuro* se expresa directamente este anhelo de inmediatez,

²⁸⁷ Löwith, K., *De Hegel à Nietzsche*, p. 107.

²⁸⁸ Löwith, K., *De Hegel à Nietzsche*, p. 107.

²⁸⁹ Como se intentará mostrar en el apartado sobre los “Nuevos sujetos salvadores”.

en relación con la inversión de la filosofía hegeliana: “(...) De ahí la necesidad de que la razón vuelva a *sí misma*, que *invierta* ese autorreconocimiento *invertido*, se enuncie directamente como la verdad absoluta, se convierta a sí misma inmediatamente, sin la mediación de un objeto, en la verdad absoluta”. Y en el § 52 se habla de que “la nueva filosofía es la *completa, absoluta y acontradictoria disolución de la teología en antropología*”. Con esta nueva filosofía ya no habrá “recidiva” alienante alguna. Es el aseguramiento final y definitivo, logrado en la inmediatez de la realidad, de la esencia humana. La forma “imagen” es la diferencia esencial entre la religión y la filosofía concebida como antropología. La religión considera las imágenes que se representan los hombres no como imágenes y representaciones, sino como las cosas reales. La antropología devuelve las representaciones humanas a su evidencia sensible, especialmente, y es importante destacarlo, en el caso de los sacramentos, a los que dedica amplios apartados de *La esencia del cristianismo*: el pan simbólico vuelve a ser pan material, como el vino. “Reemplazo de hecho y en realidad la estéril agua bautismal por la verdadera agua beneficiosa”, inversión sacramental que no deja dudas de su carácter ultrasacramental o parasacramental.²⁹⁰ A ojos de Feuerbach filosofía y religión vienen a ser lo mismo, antropología, por lo que la filosofía en sí misma ya es religión; de hecho es la religión por excelencia.

La esencia humana a la que constantemente se refiere Feuerbach no es la esencia del hombre individual, sino que sólo se muestra y manifiesta en comunidad. Es en la inmediatez vivida de la comunidad humana donde se realiza la esencia del hombre como verdad oculta de la religión. Se encuentra encarnado en Feuerbach el sueño, que no puede sino ser calificado de escatológico-mesiánico, de una realización inmediata de la esencia del hombre en su existencia terrena, en un reflejo de la nueva edad que se parece a la Edad del Espíritu que esperaba Joaquín de Fiore, una edad en la que el hombre encontraría su definitiva realización como divinización apoteósica.

²⁹⁰ El capítulo 26 de *La esencia del cristianismo* lleva por título “La contradicción en los sacramentos”.

II. 3 Escatologización *de y a través de* la economía y la sociedad. Marx

Para Marx, toda la crítica filosófica alemana (la de los jóvenes hegelianos de su generación) se ha limitado hasta ahora a la crítica de las ideas religiosas.²⁹¹ Por eso, no ha abandonado el terreno de la mistificación, ya implícito en el planteamiento mismo de las cuestiones. Esto se debe a que no se ha llevado a cabo una verdadera y completa crítica de todo el sistema de la filosofía especulativa de Hegel, sino que cada crítico ha extraído una parte del sistema hegeliano para volverla contra el resto y erigir, a su vez, esa parte en absoluto. Él no se conforma con rechazar la alienación religiosa, que en realidad es sólo la forma representada de la alienación verdadera, sino que desemboca inmediatamente en la crítica de la alienación política, viendo en el Estado, lo mismo que Hegel, el rostro moderno de Dios, su Encarnación; pero al contrario que éste, valora esa encarnación como la nueva alienación, una enajenación del hombre, la pérdida de su esencia propia. Como dice la famosa undécima tesis sobre Feuerbach, “los filósofos (los jóvenes hegelianos) sólo han interpretado diferentemente el mundo, se trata de cambiarlo o transformarlo”.²⁹² En este mismo escrito, pero en su sexta tesis, se encuentra contenida en una sola frase la crítica fundamental que tiene hacia la filosofía de Feuerbach, a pesar del enorme aprecio que le tiene:²⁹³ “Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inmanente al individuo singular. En su realidad efectiva es el conjunto de las relaciones sociales”, relaciones que habría descuidado por completo y que harían de su filosofía una nueva mistificación, invertida, de la filosofía especulativa, es decir, teológica, de Hegel. Lo que no ve, o de lo que no se da cuenta Feuerbach, es que la religión misma es un producto social, como el hombre, y no una simple proyección de su esencia. La religión resulta ser algo mucho más parecido a lo que Durkheim entendía por ella,²⁹⁴ un reflejo superestructural de las relaciones sociales.

²⁹¹ Marx, K., *La ideología alemana I*, Losada, 2005, p. 32.

²⁹² *ad Feuerbach*, (conocidas como *Once tesis sobre Feuerbach*) en Marx, K., *La ideología*, p. 19.

²⁹³ Engels recuerda el entusiasmo con que fue recibido su libro *La esencia del cristianismo*, como también las *Tesis para la reforma de la filosofía* y *Los principios de la filosofía del futuro*.

²⁹⁴ Para Durkheim la religión es el modo que tiene la sociedad de adorarse a sí misma. Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, 1993. “La religión es una realidad eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas”. p. 41. “Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una determinada colectividad (...); son, además, el objeto del grupo y constituyen su unidad”; p. 92; la razón misma “es la autoridad misma de la sociedad que se extiende a ciertas maneras de pensar”; p. 53.

En absoluto contraste con esta filosofía que desciende del cielo a la tierra, en Marx se invierte el camino de modo completo. La producción de las ideas y las representaciones de la conciencia están para él determinadas por las relaciones materiales. Los seres humanos son los productores de sus representaciones, condicionadas por el estadio del desarrollo de las fuerzas productivas en una determinada época. Por eso no se parte de lo que los humanos se representan, sino de lo que materialmente son, relaciones sociales de producción. La conciencia es un producto manufacturado como los demás, determinado, por tanto, por esas relaciones materiales. Los hombres “han organizado sus relaciones conforme a sus ideas de Dios, del ser humano normal, etc. Los productos de su cabeza se han emancipado de su autoridad. Los creadores se han humillado ante sus criaturas. Liberémoslos de (...) esta dominación de los pensamientos (...) y la realidad existente se derrumbará”.²⁹⁵ Este ha sido el gran error de los hegelianos, y “desenmascarar a estas ovejas que se creen lobos” es el objeto del primer volumen de *La ideología alemana*. En realidad, lo único contra lo que han luchado han sido molinos, porque lo que en el fondo han hecho no ha sido más que teologizar la crítica misma. En este sentido restringido puede encontrarse en Marx una denuncia de las “falsas secularizaciones”, incluso una denuncia del *cristianismo latente*²⁹⁶ en los sistemas de Hegel y de los hegelianos. “Toda relación dominante era declarada relación de religión y convertida en culto, culto del derecho, del Estado (...) El mundo era canonizado cada vez en mayor medida, hasta que el reverendo San Max pudo canonizarlo en bloque y así despacharlo de una vez para siempre”.²⁹⁷ En general se puede resumir lo que sucede entre los jóvenes hegelianos diciendo que mistifican los conceptos, creyendo falsamente que son estos los que dominan el mundo. No hacen más que sustituir una mistificación por otra dejando las cosas tal y como están. Por eso proponen simplemente cambios abstractos en la conciencia, de los que se espera que produzcan el cambio de la realidad, sin necesidad, por ejemplo, de revoluciones políticas o de otras transformaciones más sustanciales. Acaban interpretando lo existente de otro modo sin transformarlo realmente, es decir, acaban legitimando lo efectivamente existente, por lo que “son los máximos conservadores”.²⁹⁸ Pero ahora hay que transformar la realidad. El primer supuesto de la historia no es la conciencia, sino la subsistencia para poder hacer historia. El primer

²⁹⁵ Marx, K., *La ideología*, p. 23.

²⁹⁶ Será la denuncia de Nietzsche.

²⁹⁷ Marx, K., *La ideología*, pp. 32-33.

²⁹⁸ Marx, K., *La ideología*, p. 34.

hecho histórico es la producción de los propios medios de subsistencia, la producción de la vida material misma.²⁹⁹ La filosofía no ha reconocido hasta ahora este hecho, y por eso ha carecido de base material para la historia, por lo que ha construido castillos en el aire.

La crítica, por sí misma, es incapaz de liberar al hombre de su alienación. La condición primera de la emancipación es identificar dónde se sitúa exactamente la alienación. El error, y el horror, de la crítica alemana es que no ha abandonado realmente el terreno de la religión, aunque sea en la forma de filosofía especulativa, razón por la que no logra identificar el origen y no puede eliminar la alienación, sino que incluso la acentúa. En realidad, toda la crítica de la filosofía posthegeliana se ha limitado a una crítica religiosa. De este modo, no han hecho sino excavar en el vacío, pues la crítica religiosa está ya fundamentalmente acabada. Ahora tal crítica sólo puede servir de modelo para el resto de críticas pendientes. El cristianismo existente no es sino “la religión peculiar del capitalismo”, una superestructura ideológica cuya misma existencia indica que los problemas reales no han sido resueltos. La existencia de una religión indica la presencia de contradicciones reales en una sociedad, es decir, materiales. La mera crítica de la religión no puede acabar con ella. Sólo la transformación de las condiciones reales hará desaparecer, por sí misma, cualquier resto de religión. El verdadero ateísmo no se alcanzará como creencia abstracta, sino como revolución real de las relaciones de producción: comunismo. Ya en su tesis sobre Demócrito y Epicuro aparece el motivo ateo; Epicuro ha sido hasta ahora el más grande “ilustrador”, justamente porque su filosofía fue una imitación del “santo y mártir más noble de todo el calendario filosófico”, Prometeo, que recusó a los dioses del cielo y de la tierra.³⁰⁰ Si en la tesis se llega a hacer decir al titán que odia a todos los dioses, es porque hoy nos encontramos en la misma situación en la que se encontraron tanto Prometeo como Epicuro, sólo que ahora las cadenas son las del dios del mito cristiano y los ídolos del mercado.

La liquidación final de toda creencia religiosa será el resultado de la destrucción de la infraestructura que la hace posible, y de la que no es más que un reflejo superestructural. La crítica de la religión, ya completa, no ha podido producir la

²⁹⁹ En este sentido se puede dudar que los pueblos cazadores y recolectores, que simplemente aprovechan lo que la naturaleza les ofrece, deban ser considerados parte de la historia como tal.

³⁰⁰ “La filosofía no se oculta esto. La profesión de fe de Prometeo: ‘En una palabra, ¡yo odio a todos los dioses!’, es la suya propia”. Marx, K., *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Ayuso, 1971, p. 11. En realidad, Prometeo sólo odia a los dioses que lo maltratan injustamente después de haber recibido su ayuda. Esquilo, *Prometeo encadenado*, Tragedias, Gredos, 2000, v. 975.

emancipación prometida por ser sólo crítica de la religión, abstracta crítica de puras abstracciones, sin ser transformación real de las condiciones sociales y económicas que la hacen posible. La crítica debe devenir acción y praxis. Tras el “descubrimiento” esencial de Feuerbach de que Dios no es más que una proyección infinita del hombre finito y de que en toda teología se oculta una antropología, la misión de la filosofía es establecer “la verdad de este mundo”. Marx reclama también el contenido de toda la historia, pero no como revelación de Dios, sino del hombre. Ya ha sido puesta de manifiesto y desnudada la autorrenuncia religiosa del hombre en favor de Dios, pero aún no ha sido puesta al descubierto la autorrenuncia profana, la consistente en la explotación material. Por eso la finalizada “crítica del cielo” tiene que dejar paso a la aún no comenzada “crítica de la tierra”, y la crítica teológica debe dejar sitio a la crítica política y económica. Esto no supone un abandono de la crítica de la religión, sino su desplazamiento hacia otro nivel. Ahora se pregunta por las condiciones materiales de producción, condiciones sociales, económicas y políticas que han hecho posible algo así como la conciencia religiosamente alienada del hombre. Hay que responder a la pregunta de por qué y bajo qué condiciones se originó en el mundo real una falsa conciencia. Hay que encontrar las contradicciones y necesidades que hacen posible la existencia de la religión en el mundo real. “Feuerbach parte del hecho de la autoalienación religiosa, de la duplicación del mundo en uno religioso y en uno mundano. Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso en su fundamento mundano. Pero el que el fundamento mundano se distinga de sí mismo y, reino autónomo, se fije en las nubes, sólo puede explicarse por el autodesgarramiento y la autocontradicción de este fundamento mundano. Así pues, éste mismo, en sí mismo, no sólo tiene que ser comprendido en su contradicción, sino también ser revolucionado prácticamente”.³⁰¹ Por eso la crítica de la economía política deviene el objeto principal de las investigaciones de Marx.

La crítica de Marx tiene como punto de arranque y presupuesto la crítica “antropológica” de Feuerbach a la “teología especulativa” de Hegel. En *La sagrada familia* se identifica claramente con el “humanismo real” de Feuerbach, especialmente frente al espiritualismo o idealismo especulativo, que en lugar de individuos y hombres reales no ve más que “autoconciencias” o “espíritus”, y enseña, como el Evangelio, que sólo el espíritu da la vida. En este libro se muestra Marx como uno de los primeros, si

³⁰¹ Cuarta tesis sobre Feuerbach. Marx, K., *La ideología*, p. 16.

no el primero, críticos de la secularización como transferencia de contenidos teológicos en nombre de un proyecto de secularización como liquidación. La filosofía, incluido Feuerbach, no ha hecho sino sustituir unos absolutos abstractos por otros; en el fondo los jóvenes hegelianos han hecho una cosa muy común en filosofía, a saber, reproducir aquello que critican. También Feuerbach hace del hombre un ser abstracto y, con ello, un fantasma; sólo ha desplazado el problema, sin resolverlo realmente, lo que para Marx quiere decir materialmente.

Marx descubre al hombre de la sociedad burguesa como producto equivalente a la mercancía, un resultado del trabajo material; como tal mercancía el hombre asume una doble forma, un doble carácter, una esencia escindida; por un lado como forma natural y por otro como forma de valor. Esta escisión económico-política refleja la inhumanidad de hecho de las condiciones reales de existencia, que tiene también reflejo en las escisiones entre vida privada y pública, entre sociedad civil y estado, entre burgués y ciudadano. Sobre esta escisión asienta su crítica a la filosofía del derecho de Hegel, en la que no ve sino una exposición teórica de dicha escisión e inhumanidad de las condiciones de hecho existentes. El hombre aparece, en esta sociedad, como escindido y alienado y no como reconciliado con su humanidad, como parece implicar la filosofía de Hegel. Es al hombre mismo al que quiere emancipar de modo definitivo; no se pretende una emancipación “únicamente política” o “únicamente económica”, sino la completa y total “emancipación humana”. En este sentido, es fiel a Feuerbach. La autoalienación universal del hombre se expresa en todos los niveles de la existencia: como mercancía en el mundo económico, como contradicción entre sociedad y Estado en la esfera política y como existencia miserable del proletariado en su expresión social y humana.

En el campo de la economía política es donde se sitúan las verdaderas contradicciones, las materiales, que dan lugar a sus reflejos autoalienados tanto en el campo político, en forma de Estado, como en el campo religioso, en forma de teología. En la oposición entre Estado y sociedad civil es donde encuentra finalmente la base de la alienación moderna, y más específicamente en la escisión interna de la propia sociedad civil en clases. La “pérdida de esencia” del hombre moderno ha de tener su fuente y su reflejo en esta escisión fundamentada en la propiedad privada, origen de las clases en las que a su vez se encuentra escindida, separada y mediatizada la sociedad civil. Esto se diagnostica y analiza claramente en los *Manuscritos de economía y filosofía*: “el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser

extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa”.³⁰² La misma idea aparece, concentrada y resumida, en *Sobre la cuestión judía*. Esta enajenación económica es la base y fundamento del resto de alienaciones: la social, con la división en clases, la política, división entre el Estado y la sociedad, y la religiosa, escisión del hombre y Dios. Sobrepujar la alienación económica significará sobrepujar el resto de alienaciones,³⁰³ lograr el fin de la escisión, el contacto inmediato, la coincidencia de todos los pares de opuestos, de esencia y existencia.³⁰⁴ El Capital, hipóstasis primera de la relación social de producción, es el que determina y da origen al resto de hipóstasis alienantes; separa las fuerzas y la vida de los productores, llevando con ello una vida simbólica, fantasmal, separada de sus propietarios. Representa relaciones humanas como relaciones entre cosas, es la alienación misma, una representación fantasmagórica de la vida real. El fetichismo de la mercancía es el núcleo de esta específica “religión económica”, base de toda la religiosidad que aún arrastra el hombre moderno, y que es necesario eliminar. Representación religiosa, representación política y representación social, junto con las respectivas instancias e instituciones de mediación que fundamentan, tienen su base común en la representación fetichista de la mercancía; que como fantasmagoría, como fantasía simbólicamente cargada con todos los poderes humanos, es fruto de las relaciones de producción, de relaciones entre hombres, pero pensadas como relación entre cosas. El dinero es la mercancía específica a través de la cual se fetichiza el resto, incluido el trabajo, que también es mercancía, capital. Es el mediador absoluto generador de alienación.

No se puede acabar con esta alienación ni con una revolución religiosa, como la Reforma o como la que intentan algunos de sus contemporáneos y “jóvenes hegelianos”, ni con una revolución política, como la francesa; incluso podría decirse que ni siquiera con una revolución social, sino que la revolución tiene que ser, específicamente, económica, pues de no ser así el resto de alienaciones no desaparecerán en ningún caso, sino que, a lo sumo, serán transformadas o desplazadas, incluso ocultadas de forma más segura, y la general alienación del hombre permanecerá sustancialmente idéntica. Es la revolución económica la única que puede dar origen a una verdadera reapropiación de la esencia del hombre y, con ello, a la superación de las

³⁰² Marx, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, 2001, p. 106.

³⁰³ Esto supondría una confirmación de la teoría de Schmitt sobre los desplazamientos de los “centros de gravedad” dominantes en cada periodo. Véase parte III.

³⁰⁴ Kolakowski, L., “El clérigo y el bufón”.

alienaciones que lo mantienen escindido; es la revolución económica la que puede generar el advenimiento inmediato, *hic et nunc*, de la humanidad auténtica, su verdadera realización y cumplimiento, su acabamiento y finalización, dando así lugar al final de la historia, de la religión, de la política y de la economía como campos autónomos, alienados, de la actividad humana. Un nuevo estado de la humanidad será alcanzado, una eternidad estática de administración de las cosas, en la que el hombre lo podrá ser todo a la vez, hombre completo e integral, humanidad divinizada.³⁰⁵

Marx relaciona crítica de la representación política y crítica de la representación religiosa como manifestaciones de una misma alienación. Esta crítica que vincula rechazo de la representación y desalienación, puede asociarse con la crítica a la mediación sacramental y litúrgica de los movimientos milenaristas e iconoclastas del cristianismo de finales de la Edad Media y comienzos de la modernidad. Que durante la revolución bolchevique, o durante otras similares, se hayan destruido los iconos sagrados no es mera casualidad o expresión de pura irracionalidad. Tampoco lo son las revueltas de los extrarradios de las megalópolis modernas que consisten en la destrucción de bienes de consumo, coches, cajeros, escaparates, etc. Al atribuir la raíz de la alienación a un mecanismo económico que transforma el producto del trabajo y al propio productor en mercancía, haciendo aparecer el dinero como símbolo universal en el que se representan todas las mercancías concretas, presenta la alienación en lo imaginario como un efecto de lo simbólico, y concibe la revolución como supresión de toda mediación simbólica, como inmediatez. Si los milenarismos querían vivir la salvación de forma inmediata en lugar de acceder a ella a través de la representación sacramental, la revolución marxista querrá vivir la inmediatez de la esencia humana, haciendo coincidir su esencia y su existencia, un esfuerzo que se corresponde con la definición de escatología propuesta por Kolakowski. También la iconoclastia milenarista alcanza, como crítica a lo simbólico, a los signos de la salvación: a los sacramentos y a la liturgia, y, en forma de letra, a la propia Biblia, convirtiéndose en crítica del fetichismo de la letra, separada y escindida de lo que significa, en nombre de la inmediatez y de la práctica, de la vivencia directa de la salvación. También los milenarismos quisieron abolir la escisión entre la salvación representada en la esfera

³⁰⁵ “(...) mientras que en la sociedad comunista, donde cada cual no tiene un círculo exclusivo de actividad, sino que puede perfeccionarse en cualquier ramo, la sociedad regula la producción general, y precisamente de ese modo me hace posible hacer hoy esto, mañana aquello, cazar por las mañanas, pescar por la tarde, dedicarme a la cría de ganado por la noche, criticar después de comer, tal como tenga ganas, sin jamás convertirme en cazador, pescador, pastor o crítico”. Marx, K., *La ideología*, p. 66.

acotada de la mimesis litúrgica, y la salvación vivida en la inmediatez del presente. Ambas críticas, la marxista y la milenarista, pueden ser consideradas críticas de la representación en nombre de la praxis. Frente a la emancipación representada a través del Estado, la emancipación inmediatamente vivida. La abolición de la representación es la revolución.³⁰⁶

Esto es a lo que denomino escatologización de la sociedad y de la economía. La historia alcanzará su verdadero telos y la vida del hombre ya no estará necesitada de representación, de mediación y de delegación, sino que será una vida inmediatamente plena y llena de sentido. El fin de la lucha de clases por el fin de la alienación económica será el fin no solamente de la historia,³⁰⁷ sino de la religión, que se habrá quedado sin objeto, pues ya no habrá fundamento para la proyección humana más allá de sí mismo, y de la política, específicamente del Estado, que ya no tendrá base sobre la que sustentar su representatividad, su delegación de poder o de poderes humanos. Incluso significará el fin del arte como representación, que solamente podrá ser, como el resto de actividades humanas, inmediata manifestación de la esencia humana. Esta inmediatez de la vida, conseguida a través de la eliminación de la alienación fundamental, base del resto de alienaciones, presenta no sólo un paralelismo estructural, sino que cumple exactamente la misma función³⁰⁸ que aquello a lo que aspiraban los movimientos milenaristas cristianos medievales, analizados por N. Cohn, que soñaban con la eliminación de toda mediación y representación litúrgica de la salvación, para vivirla directamente.

Pero debe señalarse que no es Marx el único ni el primero en escatologizar las fuerzas económicas. El propio mercado ha sido escatologizado por los economistas clásicos como una “institución natural” (algo así como madera de hierro), que, por su propio mecanismo conseguirá resolver no sólo los problemas económicos, sino el resto de problemas humanos. Se encuentra aquí un ejemplo de lo que Schmitt denominó

³⁰⁶ Blumenberg dirá que representación y praxis no se pueden separar sino que se implican mutuamente, representación es praxis y praxis representación, precisamente por la carencia orgánica constitutiva que impide al hombre reaccionar con inmediatez a los “estímulos” de la realidad, de modo que la praxis se define por la capacidad de distanciarse presupuesta por la representación. Véase parte V.

³⁰⁷ Aunque en algunos textos se diga que lo presente y lo pasado, la lucha de clases, es sólo la prehistoria, y que sólo el futuro, tras la revolución económica, será la entrada en la verdadera y auténtica historia, y por mucho que Marx se niegue en sus textos a reconocer exactamente esta consecuencia “lógica” de su sistema, el nuevo “periodo” está necesariamente caracterizado por el fin de todo movimiento histórico, de toda lucha, y por lo tanto, puede legítimamente caracterizarse como la entrada en la eternidad, donde la inmediatez sin obstáculos de toda actividad hará del hombre un ser que realiza en cada instante su propia esencia, es decir, un Dios.

³⁰⁸ Ampliado en próximos apartados de esta misma parte.

“neutralización despolitizadora” y “desplazamiento del centro de gravedad”, que como se verá más adelante, implica la creencia de que el nuevo centro de gravedad solucionará los problemas del resto de ámbitos.

Para Marx, el drama de la historia es el drama de la alienación y, en este sentido, se trata fundamentalmente de un drama gnóstico. Las diferencias estarían en cuáles son los medios de resolución o salvación de ese conflicto. La historia, entendida como progreso, se descubre como mito, a la vez una explicación universal y un motor de la acción, un móvil de la voluntad. El diagnóstico certero y contundente de Marx, que detecta la enajenación fundamental en la conversión del trabajo en mercancía, no logra evitar lo que Blumenberg teoriza como dualismo y “recidiva gnóstica”, como una “huida de la contingencia”, la construcción de un mito teodiceico.

II. 4 La búsqueda de un nuevo sujeto salvador

Hay un paralelismo entre la Iglesia como institución del retraso de la *parusia* y los partidos revolucionarios como instituciones del retraso de la revolución. La Iglesia se constituye como institución terrenal debido al desencanto producido por el no regreso inmediato de Cristo, siguiendo la idea paulina de que antes es necesaria la evangelización total del mundo. Se concibe a sí misma como institución que guía a los fieles hasta el regreso de Cristo, es decir, como institución finita entre dos acontecimientos absolutos, institución del periodo de transición.³⁰⁹ Su supervivencia depende del apocalipsis diferido, razón por la que comienza inmediatamente a rezar *pro mora finis*.³¹⁰ Del mismo modo, las instituciones surgidas de los movimientos carismáticamente fundados que buscan el verdadero sujeto revolucionario o salvador, capaz de hacer realidad la emancipación humana, el milenio o la divinización del hombre, es decir, los partidos revolucionarios, nacen del desencanto revolucionario y viven de la revolución diferida, y en este sentido son instituciones del tiempo intermedio que rezan *pro mora revolutionis*. El fracaso escatológico y el desencanto son el origen de ambas instituciones. Esto constata una similitud que tiene que ver no sólo con la forma de concebir la nueva dispensación, sino con la forma de concebir el tiempo, la historia y la situación del hombre en ella. La posición del hombre en el cosmos, como ser natural que encuentra en él su seguridad y su garantía, y que puede ser un microcosmos en sí mismo, ha perdido su importancia ya con el “giro axiológico” del monoteísmo y la “distinción mosaica”.³¹¹ Ahora es la historia la que determina el lugar, el puesto y la función del hombre, ya no el cosmos.

El tiempo, para la Iglesia y los partidos, es intervalo entre dos acontecimientos absolutos. El retraso del segundo de ellos es el que hace necesaria la creación de una institución que ayude o llame a su advenimiento o realización, sea con medios

³⁰⁹ “La duración de la espera, (...), no sólo mermó la certeza (...), sino que determinó un fatal debilitamiento de la idea de tribunal. Surgió así inevitablemente la cuestión del periodo intermedio entre la muerte y el tribunal (...)”. Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río: ensayo sobre la metáfora*, Península, 1992, p. 52. Blumenberg no se está refiriendo aquí a la Iglesia como tal, pero es posible ver su surgimiento como resultado del mismo problema.

³¹⁰ Para la historia del cristianismo de los primeros siglos se han seguido, además de los comentarios de Blumenberg y Schmitt, un poco dispersos por toda su obra, y la *Sociología de la religión* de Weber: a Piñero, A., *Cristianismos derrotados*, Edaf, 2007; Montserrat Torrents, J., *La sinagoga cristiana*, Trotta, 2005; Momigliano, A., *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, 1996; Momigliano, A. (ed.), *The Conflict Between Paganism and Christianity*; Brown, P., *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Éditions du Seuil, 2002 y *El mundo de la Antigüedad tardía*, Taurus, 1991.

³¹¹ Assmann, J., *The Price of Monotheism*.

sacramental-representativos, sea mediante la acción directa. Como instituciones del intervalo, representan el mismo papel y cumplen la misma función, y sin la concepción de la Iglesia *militans*³¹² no es posible comprender la estructura y la función del partido militante. Ambas, Iglesia y partido revolucionario, encarnan o representan la salvación de sus fieles durante el tiempo intermedio. Que finalmente ambos recen por su propia supervivencia, *pro mora finis*, y no por la realización inmediata del *eschaton*, es algo que parece dar la razón a Blumenberg contra Löwith en el sentido de que, si hay “secularización”, se produce *a través* de la escatología, y no es *de* la escatología misma. Pero el *eschaton* está prefigurado en la institución, que lo encarna en el intervalo. El hombre, fiel o feligrés, perteneciente a la institución, “vive ya en Cristo” y ha muerto para la ley, del mismo modo que el militante “vive ya la revolución” y ha muerto para la sociedad presente y su ley. La institución no solamente media el tiempo del *eschaton*, sino que lo encarna sacramental o milenarísticamente.

Tras la muerte teodiceica de Dios, o tras su alejamiento nominalista,³¹³ se inicia la búsqueda, casi siempre desesperada, de un nuevo sujeto salvador-revolucionario, cuyo objetivo es alcanzar la vivencia inmediata de la salvación, pero sobre el que en realidad se van a fundar, ante el fracaso de este sueño escatológico de la inmediatez, tras el desencanto, nuevas instituciones de salvación en forma de comunidades carismáticamente legitimadas.³¹⁴ Suelen adquirir dos formas: bien la de Nuevo Pueblo Elegido, como en los diversos tipos de “nacionalismo milenarista o escatológico”³¹⁵ surgidos en el siglo XIX y que conciben las naciones bajo el molde de la alianza del Antiguo Testamento y que recurren a genealogías inventadas, recogidas en *El mito ario* por Poliakov,³¹⁶ y que se definen por la creencia en su misión histórico universal; o bien en la forma de una Nueva Roma (Tercera), Nueva Iglesia Universal. En el segundo caso, la estructura de la nueva institución, secular, calca la forma de la Iglesia, como

³¹² Hasta la vuelta del Señor, entre sus seguidores o creyentes, los vivos peregrinan en la tierra (Iglesia militante), y, entre los muertos, unos purgan sus pecados en el purgatorio (Iglesia purgante) y otros, los justos, gozan de la gloria contemplando a Dios mismo (Iglesia triunfante).

³¹³ Véase parte III.

³¹⁴ Esta caracterización se apoya en la distinción weberiana entre “acción social” y “acción comunitaria”, procedente de la de Tönnies, a la que le falta el elemento dinámico.

³¹⁵ Un caso concreto de “nacionalismo escatológico” lo analiza Aranzadi, J., *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, Taurus, 2000. Para la historia y la génesis del nacionalismo me apoyo en los estudios de Kedourie, E., *Nacionalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, 1985; Gellner, E., *Naciones y nacionalismo*, Alianza, 1997 y Hobsbawm, E., *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, 2000. Para Kedourie, el “nacionalismo soteriológico” es el prototipo, y consiste en la fusión de jacobinismo francés e idealismo alemán. Es la suma de un acontecimiento y una doctrina que lo interpreta soteriológicamente, exactamente igual que el cristianismo. A la revolución política debe responder una del espíritu.

³¹⁶ Poliakov, L., *Le Mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Calmann-Lévy, 1971.

institución del periodo de gracia, que, aun siendo revolucionaria en su origen, no puede, como cualquier poder, más que rezar por su autoconservación. Es lo que le sucede, como institución del tiempo intermedio, a los distintos partidos comunistas y a la Internacional comunista a la que dan lugar.

La pregunta de la que surgen es una variante de una vieja cuestión: ¿quién posee la *gracia revolucionaria*, emancipadora? Partido, clase, sindicato, nación, raza, etc., pero también intelectuales, industriales, tecnólogos, financieros, etc. ¿Cómo se sellará la nueva alianza y entre quiénes? ¿Pueblo y Estado, partido y proletariado, nación y Estado, partido-movimiento y pueblo, Estado y proletariado, raza y Estado, etc.? ¿Cuáles son o serán los nuevos sacramentos? Porque el sueño de la inmediatez pronto se positiviza, se burocratiza, se seculariza en la forma de nueva institución, en un proceso típico, analizado por Weber bajo la rúbrica “rutinización del carisma”. Con la búsqueda del nuevo sujeto salvador sobre el que fundar la nueva dispensación y la nueva institución emerge el problema de una religión de y para el pueblo, ya en la época de la Ilustración, pero especialmente cuando surge la nación como unidad del pueblo soberano bajo la autoridad de un Estado.³¹⁷ En principio el Estado comienza a pensarse como educador del pueblo a través del culto a la nación. Con la Revolución francesa y las posteriores Guerras de liberación nacional, surge toda una detalladísima gama de “religiones civiles”, “religiones del pueblo”, “políticas”, “seculares”³¹⁸ o “laicas”, pues de todos esos modos, y algún otro, han sido denominadas. En un principio surgen como instrumento de educación, de ilustración y de emancipación, pero en seguida, o al menos en muchos casos, devienen puro *instrumentum regni*. Puede incluso decirse que surgen del desencanto con la Revolución y como respuesta a ese desencanto; el considerado fracaso político de la revolución se atribuye a la falta de una revolución espiritual, metafísica, religiosa o incluso antropológica, referida a la necesidad de un

³¹⁷ El surgimiento de la idea de la necesidad de una religión para el pueblo, de una “religión civil” o “revolucionaria”, puede situarse en Rousseau. También el joven Hegel postula esta necesidad. Ambos subrayan la necesidad de una religión “sensible” para el pueblo. “Religión sensible” significa religión positiva, por muy reducidos que sus principios y dogmas puedan estar. En ambos aparece una clara relación directa, incluso causal, entre el ideal religioso y la potencialidad política.

³¹⁸ La expresión fue forjada en su sentido contemporáneo por Aron en el año '44 en “L’avenir des religions séculières”, recogido en *L’âge des empire et l’avenir de la France*, Éditions Défense de la France, 1946, pp. 285–318. Recogió la idea y la desarrolló en 1955 en *L’opium des intellectuelles*, Calmann-Lévy, 2002. Pero el origen de la idea es anterior. Por ejemplo, Nicolas Berdiaeff, en *El cristianismo y el problema del comunismo*, Espasa, 1953, o en *El cristianismo y la lucha de clases*, Espasa, 1963. También en los años cuarenta Gurian, W., *Bolchevismo introducción al comunismo soviético*, Rialp, 1962, o Voegelin, E., *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Katz, 2006. Pero son muchos más los que usan términos similares. Una concisa historia del concepto la aporta Gentile en *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Seuil, 2005.

nuevo hombre, de un cambio regenerador de la naturaleza humana. Son intentos de conclusión y clausura de la revolución. Y en principio, el problema de la religión del pueblo o para el pueblo, de la nación, de la clase o de la humanidad, no es un problema colateral de los procesos políticos de emancipación, sino que es el problema mismo, su sustancia, tanto si se refiere al nuevo Estado a instaurar, como si se refiere a otro tipo de institución, cuya misión es armonizar individuo y comunidad. No es, para los teóricos, un mero instrumento político de dominación, sino el contenido mismo de la emancipación. La historia del siglo XIX se puede comprender como los sucesivos intentos de encontrar la nueva religión que permita fundar al nuevo sujeto del que se espera el advenimiento de la salvación, eso sí, una salvación ya no aportada escatológicamente desde fuera, sino entendida como absolutamente inmanente.³¹⁹ El problema de la nueva religión coincide, por tanto, con el de la educación nacional de las masas, lo que G. Mosse llamó certeramente “nacionalización de las masas” para el caso alemán, pero que muy bien puede extenderse a lo que ocurre en el resto de Europa y, tras la descolonización, al resto del mundo;³²⁰ nace de la necesidad de crear una conciencia colectiva unitaria y en cierto modo uniforme, unánime. No se sueña, al principio, con una religión dogmática, sino que sus dogmas están reducidos al mínimo posible, como en la “religion civile” de Rousseau o en el “That Jesus is the Christ” de Hobbes, incluso tienen que ver más con un sentimiento religioso, que se suele identificar con el propio sentimiento social, anticipando las teorías de Durkheim, que con dogmas o principios concretos. En todas estas nuevas religiones la prueba y el instrumento fundamental de pertenencia a la patria o la nación es el empuñar las armas, a la vez que éste se convierte también en el medio más eficaz de educación de las masas, es decir, de su nacionalización.³²¹ Empuñar las armas y *Pro patria mori*³²² es también la prueba fundamental para el fiel ciudadano de formar parte de los elegidos, la

³¹⁹ Es lo que hace Paul Benichou en su serie de libros sobre el romanticismo francés: *Le Sacre de l'écrivain*; *Le Temps des prophètes: doctrines de l'âge romantique*; *Les Mages romantiques*; *L'École du désenchantement: Sainte-Beuve, Nodier, Musset, Nerval, Gautier*; recogidos todos ellos en dos volúmenes en *Romantismes français*, Gallimard, 2004.

³²⁰ Mosse, G. L., *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism & Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Howard Fertig, 2001.

³²¹ Ferlosio muestra que es en el derramamiento de sangre en la guerra donde se prueba de forma concluyente la pertenencia a la patria; *La hija de la guerra y la madre de la patria*, Destino, 2002.

³²² Kantorowicz, E. H., “Pro Patria Mori in Medieval Political Thought”, *The American Historical Review*, abril 1951, vol. 56, nº 3, pp. 472-492. Es un verso de Horacio, “Dulce et decorum est pro patria mori”, *Odas*, III, 2, 3, cuya pervivencia parece eterna: se encuentra en el friso de entrada del cementerio Nacional de Arlington en Virginia, dedicado a los soldados caídos en las guerras de los Estados Unidos de América, y en otros innumerables lugares dedicados al culto a los caídos por la patria, los llamados “monumentos al soldado desconocido”, analizados por Mosse, G. L., *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*, Oxford University Press, 1990.

prueba de estar tocado por la “gracia” de la nación. Asociada a esas nuevas religiones, fundadas en la nueva comunidad de salvación y formadoras de la nueva institución, surge toda una nueva liturgia revolucionaria, republicana, nacional, civil o política, cuya pervivencia y éxito durante los siglos XIX y XX puede ser rastreada gracias a los estudios de M. Ozouf, O. Ihl, G. Mosse o E. Gentile.³²³

En algunos casos, como el alemán, los profetas de estas nuevas religiones predicán el apocalipsis antes de la regeneración nacional, y surge toda una literatura con rasgos apocalípticos que se califica a sí misma de nacional, como muestran los análisis de Vondung³²⁴ o Mosse. Como educación y elección por las armas se produce una consagración de y por la sangre, que deviene inmediatamente purificadora, regeneradora, salvadora, y en este sentido fundamenta lo que Ferlosio ha denominado “mentalidad expiatoria”³²⁵ o “concepción expiatoria de la existencia”, que invierte la relación causal entre medios y fines, en la que “ya no es la justicia de la causa la que justifica las hazañas y el martirio, sino éstos los que demuestran la justicia de la causa o, más aún, su santidad. Por lo demás, el argumento remeda el de las más viejas y acreditadas patrias: pocos discursos de jura de bandera dejarán de esgrimir como máximo título de legitimación el secular sacrificio, el ‘prix de sang’, que ha costado la patria, un título que obliga como deuda de gratitud y deber de fidelidad”,³²⁶ base última y real de todas estas nuevas comunidades y religiones, que, como capaces de fundar y asentar nuevas formas sacrificiales deben ser consideradas y estudiadas como verdaderas religiones, y no sólo como meros simulacros o *ersatzreligion*,³²⁷ palabra que parece implicar la distinción entre religiones verdaderas y falsas. Cuestión distinta es que se conviertan o sean en muchos casos meros instrumentos psicotécnicos de dominación, pero tampoco en este sentido cabe distinguir unas religiones de otras.³²⁸ Esta concepción de la consagración a través de las armas genera como corolario

³²³ Ozouf, M., *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Gallimard, 1976. Ihl, O., *La fête républicaine*, Gallimard, 1996. Gentile, E., *Les religions de la politique; God's Democracy. American Religion after September 11*, Praeger Publishers, 2008; y *La religion fasciste. La sacralisation de la politique dans l'Italie fasciste*, Perrin, 2002. Gentile centra sus estudios en el siglo XX.

³²⁴ Vondung, K., *The Apocalypse in Germany*, University of Missouri Press, 2000.

³²⁵ Es el título de un capítulo de *Mientras no cambien los dioses nada habrá cambiado*, pp. 139-141. En otros lugares habla de “civilización dominada por la mentalidad expiatoria”.

³²⁶ Sánchez Ferlosio, R., *La hija de la guerra y la madre de la patria*, p. 158.

³²⁷ Por ejemplo, Linz, J.J., “The religious use of politics and/or the political use of religion: ersatz ideology versus ersatz religion”.

³²⁸ Emilio Gentile, en las obras ya mencionadas, establece una distinción entre “religiones civiles” y “políticas”, siendo las segundas el mero uso político de la religión, frente a las primeras, que estarían caracterizadas por una cierta “naturalidad” y tolerancia en sus formas y contenidos. Pero en su aplicación concreta la distinción parece desvanecerse, de tal modo que resulta prácticamente imposible distinguirlas.

necesario la idea de una violencia sacrificial regeneradora, purificadora. El sacrificio en el altar de la nueva comunidad salvífica, la patria sobre todo, (que de hecho se muestra mucho más fuerte como forma de agrupación que cualquier otra comunidad, como demuestran tanto la Primera como la Segunda Guerra Mundial), es la condición misma de la salvación y deviene un auténtico sacramento,³²⁹ que da origen a todo un culto a los muertos por la patria del que todavía hoy somos testigos.³³⁰

Este elemento sacralizador de lo político está presente en todas las nuevas comunidades que se van fundando y desarrollando tras la pérdida de importancia pública de las religiones tradicionales, fundamentalmente la cristiana. Este proceso de privatización de las creencias religiosas está acompañado, como se ve, de un proceso pendular de sentido inverso que calca la vieja religión salvífica sobre nuevas bases seculares, y que cumple las mismas funciones y satisface las mismas necesidades de sentido. Se trata de una forma de sacralización de la política a través de la sacralización de la guerra y la revolución, de la comunidad guerrera, la nación en armas y sus muertos, y la comunidad revolucionaria y sus mártires. El mito revolucionario tiene la particularidad de que funde ambos, guerra y revolución, en un único y gran acontecimiento palingenésico, mientras que el nacionalismo oscila entre su unión y su absoluta y radical separación. Hacia 1914, la tensión de tales fundadores y fieles religiosos, tanto de derechas como de izquierdas, alcanza uno de sus puntos álgidos. Todo el mundo acaba por esperar un apocalipsis y un posterior milenio.³³¹ Las masas saludan el acontecimiento y se ofrecen voluntarios a millares para la guerra que consagra definitivamente a las naciones europeas. Las naciones deben participar en ella, no hacerlo es motivo de deshonor. Esta guerra es percibida y teorizada como la guerra final que acabará con todas las guerras. Suscita estados de efervescencia colectiva que preludian el nacimiento de una nueva edad, de nuevos dioses y de “nuevo reparto de poderes”. Se entiende como la entrega a los dioses dominantes de la nación y el Estado, o como la espera y el parto de nuevos dioses, la revolución y la hermandad universal. Fue percibida y pensada por muchos “intelectuales” y artistas como una aparición, una

³²⁹ La palabra *sacramentum*, juramento, consagración y misterio, se refiere originalmente al precio de una vida. Agamben, G., *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo (Homo Sacer II, 2)*, Neri Pozza, 2007.

³³⁰ Koselleck, R., *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011.

³³¹ Véanse las obras citadas de Vondung y Mosse.

epifanía y una manifestación de lo sagrado.³³² De la guerra misma surgen nuevos materiales para la elaboración del mito, del rito y del culto nacional. La política es directamente acción sacramental y salvífica, que aporta el sentido último.

Dentro de las religiones nacionales predomina, en opinión de Uriel Tal,³³³ el modelo del nacionalismo escatológico, heredero del Antiguo Testamento. La nación es pensada como pueblo elegido. Surgen o se consolidan todas las genealogías religiosas sagradas de las naciones europeas, que buscan de ese modo su legitimación genético-histórico-trascendental.³³⁴ Pero dentro de ese predominio del modelo escatológico, heredero de la religión del antiguo Israel, también surgen, aunque claramente subordinados a este modelo paradigmático común, variantes de cultos paganizantes, como religiones de los héroes y de la naturaleza, o se recuperan los viejos dioses paganos específicos de cada nación, especialmente entre los países protestantes, cuyos literatos e historiadores se dedican a la recuperación y reconstrucción de las viejas mitologías nórdicas y germánicas; pero en todo caso, estos cultos paganos están subordinados a los mitos de procedencia bíblica, y funcionan como instrumento de confirmación de la existencia de una particularidad que hace del respectivo pueblo o nación un sujeto especialmente apto para heredar la función de pueblo elegido.³³⁵

Tanto la religión nacional, el nacionalismo escatológico, como el milenarismo revolucionario, tienen su fundamento en la aspiración al Hombre Nuevo. Este mito palingenésico y regenerador tiene su fuente directa en la predicación de Pablo, autonombrado y aceptado posteriormente como apóstol, y su hombre “muerto para la ley pero vivo en Cristo”.³³⁶ Y de este Nuevo Hombre, regenerado a través de la fe y el culto, de las armas y el derramamiento de su sangre, debe surgir también una nueva comunidad política que ya no tendrá su fundamento en artificiales contratos, fruto de la voluntad de los hombres, sino en la que la cooperación y la mutua convivencia serán

³³² Tanto Mussolini en el discurso de Nápoles antes de la Marcha sobre Roma como Hitler en *Mi lucha*, concebían sus movimientos como artículos de fe. Entre los literatos destaca Jünger del lado alemán y Céline del francés, con novelas, magníficas por otra parte, que glorifican la guerra. Son innumerables los artistas, sobre todo entre los pintores de vanguardia, cuya inspiración principal a lo largo de los años veinte fue la guerra, y en general no para lamentarla.

³³³ “Structures of German ‘Political Theology’ in the Nazi Era”, artículo que considero fundamental para comprender la teología política alemana de la época, recogido en Tal, U., *Religion, Politics and Ideology in the Third Reich. Selected Essays*, Routledge, 2004.

³³⁴ Aquí se sitúa la tradición de las tribus perdidas, y en España, el tubalismo. Stallaert, Ch, *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Anthropos, 1998. También el citado de Juan Aranzadi.

³³⁵ Se analiza en la parte VI, en relación con las tesis de Blumenberg, el proceso por el cual el mito se “escatologiza” dogmáticamente, lo que hace dudosa la caracterización como “paganos” de estos cultos.

³³⁶ *Galatas*, 1: 19, 20. “Por medio de la ley morí a la ley para vivir para Dios. He quedado crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, sino que vive Cristo en mí”

espontáneas y unánimes por el mero hecho de la pertenencia común. El nacionalismo escatológico, fundador del nuevo sujeto salvador, aparece pronto definido por el nuevo nacimiento. Se puede hablar de la constitución de una teo-biología salvífica, que busca el hombre perfecto, integral, regenerado; incluso se puede hablar, como de hecho se ha hecho, de una teo-zoología, una crianza del hombre biológicamente íntegro, nacido-nacional-naturalmente íntegro, destinado genéticamente a la salvación.

Igual que el cosmos era concebido en el gnosticismo como una máquina de salvación que evacua las partículas de luz encerradas en él hacia su origen divino (así pretendían ser explicadas, por ejemplo, las fases de la luna, que se iba llenando con las partículas luminosas caídas y encerradas en el mundo, hasta su evacuación hacia el sol, su origen divino, en una curiosa inversión del movimiento natural), ahora la historia se concibe como una máquina teodiceica de salvación, en la que se mostrará de forma definitiva cuál, o quién, es el verdadero sujeto elegido. La historia deviene ordalía, juicio de Dios, y como la prensa de San Agustín, produce aceite puro y expulsa los deshechos.³³⁷ El propio cuerpo biológico de la nación deviene máquina de salvación; el cuerpo nacional es juzgado y tribunalizado. La nueva teodicea, la historia, es un juicio de sangre en forma, por un lado, de ordalía y, por otro, en la forma de los viejos tribunales de limpieza de sangre españoles.

Puede resumirse el proceso del siguiente modo: muerto Dios, asesino a su vez del cosmos a través de la desdivinización monoteísta del mundo, y muertas por tanto las viejas comunidades asentadas cósmica o míticamente, el sentido, como teodicea, antropodicea y cosmodicea (la tríada metafísico-teológica que, según Blumenberg, determina el destino del hombre en los distintos repartos posicionales a los que da lugar), pasa a ser buscado en la política y en la historia. Surgen de aquí las filosofías de la historia y las políticas como religiones salvíficas, pues son los lugares ahora privilegiados del sentido y el significado para la vida del hombre, que parece no poder renunciar, simplemente, a encontrar sentido. Como se decía, la acción política deja de

³³⁷ “Pues el mundo se halla como en una almazara: bajo presión. Si sois el orujo, seréis expulsados por el sumidero: si sois aceite genuino, permaneceréis en el recipiente. Pero el estar sometido a presión es inevitable. Y esa presión se ejerce incesantemente en el mundo por medio del hambre, de la guerra, de la pobreza, de la inflación, de la indigencia, de la muerte, de las violaciones, de la avaricia. Tales son las presiones sobre el pobre, y las preocupaciones de los estados: de ello sobran testimonios. Pero hemos encontrado hombres que, descontentos de estas presiones, no cesan de murmurar; y hay quien dice: “¡Qué malos son estos tiempos cristianos...!” Así se expresa el orujo cuando se escapa por el sumidero; su color es negro a causa de sus blasfemias; le falta esplendor. El aceite tiene esplendor. Porque aquí es otra especie de hombre la sometida a esa presión y a esa fricción que le pule, porque ¿no es la misma fricción la que lo refina?” Tomado del *motto* del libro de Löwith, *El sentido de la historia*.

ser acción pública en la plaza de la ciudad, para convertirse en acción en la historia, que, siendo el tribunal teodiceico y el juicio de Dios, hace de la acción política en la historia acción acusadora y/o exoneradora, creadora y redentora, muriendo como tal política y convirtiéndose en acción donadora de sentido, acción sacramental, soteriológica. Puede hablarse que imposibilitada la cosmocracia, la teocracia y la policracia (como gobierno de la polis), sólo queda disponible la más dura y tiránica forma de “historiocracia”. La historia, “hacer historia”, deviene el sentido último de la política y el sentido último mismo del hombre, su sentido escatológico. Así aparecen políticas que ya no tienen que ver con la forma o el “estatuto político de un pueblo”,³³⁸ sino que ahora se definen como progresistas o regresivas, aceleradoras o retardadoras, regeneradoras, milenaristas, heroicas, etc. La historia, convertida en drama salvífico y tribunal teodiceico, en el que el hombre ejerce los distintos papeles, determina el nacimiento de pueblos redentores y condenados, clases salvadoras y diabólicas, etc. Acción sacramental cargada con los significados últimos, ejecución de sentencias últimas e inapelables, la política, como arte de lo posible, deja paso a la política como ejecución y aplicación del imposible sentido último.

El Estado se convierte en institución dispensadora del nuevo valor de salvación. Arraiga, como dios mortal, en todos los corazones y despierta el entusiasmo por servir a ese dios terrenal; su servicio, ser ciudadano, deviene oficio divino y nuevo culto. Se puede hablar de irrupción de una nueva política y de la entrada en una “nueva era política”. El Estado deviene persona mística ante la que la personalidad individual desaparece. No es el hombre quien vive, sino el Estado el que vive en él; se genera lo que sin ser infiel al sentido de las palabras y de las investigaciones de Kantorowicz puede denominarse “cristología estatal”, en perfecta correspondencia y continuidad con sus análisis sobre los dos cuerpos del rey. Ser ciudadano, que era acción en la polis, se convierte en la nueva forma de feligresía. La acción propia de la nueva política, como acción de y a través de la pertenencia al nuevo cuerpo cristológico, es acción litúrgica, sacramental, nada que tenga que ver con la vieja forma de acción política en la polis. Rousseau, entre otros, quiso recuperar esa acción política genuina. Pero él pensaba en una pequeña comunidad de campesinos propietarios autónomos, y no en la gestión de grandes masas.

³³⁸ En definición de Schmitt.

Guerra y revolución dejan de ser acontecimientos políticos concretos, contingentes, fruto de una combinación nunca exactamente determinable de circunstancias, y devienen acontecimientos absolutos, concentrados de sentido último. Este proceso no es posible entenderlo sin tener presente la idea cristiana de Encarnación. La escatologización *de y a través de* la historia implica necesariamente la escatologización de sus sujetos, agentes o pacientes, de tal modo que hacen su aparición las comunidades metafísica y ontológicamente definidas como salvadoras y, correlativamente, comunidades metafísica y ontológicamente condenables o demoníacas. Ejemplos iluminadores son las ontologizaciones del burgués y del proletario por un lado, y la del ario y el judío por otro. Se trata de sujetos que ya no están definidos por sus acciones, sino que aparecen metafísicamente determinados, de tal modo que un burgués no puede dejar de ser burgués aunque no se comporte como tal, ni un judío puede dejar de ser judío por mucho que haya olvidado o no tenga ya nada que ver con su origen. Es más, dado que la condición de judío o burgués está definida por su esencia y no por su existencia concreta, que alguno de ellos no se comporte como burgués o como judío lo hace, según este razonamiento, aún más peligrosos.³³⁹ Escatologización de la historia, escatologización de sus sujetos y escatologización de guerra y enemistad van de la mano. Del mismo modo que sólo la guerra escatológicamente determinada y conducida contra el judío ontológico puede constituir como ario al pueblo ario, sólo la guerra revolucionaria contra el Estado y la ley burguesa de dominación puede constituir al proletariado como clase elegida que realiza en sí la emancipación humana a través de su propia emancipación como clase. La constitución de identidades comunitarias hace de la necesidad del otro su propia virtud; sólo por relación a lo absolutamente otro y negativo puede realizarse la absoluta positivización de lo propio. Estas identidades escatológica, ontológica y metafísicamente determinadas obligan a una constante purga identitaria. La acción sacramental en la historia, donadora de sentido, aquello que constituye el corazón mismo de la nueva política, se define por ser una inmediata y constante purga del agente infeccioso, una higiene y escrupulosidad permanente de y en las relaciones con él. Algunos, como Esposito,³⁴⁰ siguiendo líneas argumentales que proceden de la

³³⁹ Winter, C., “Signifiant-maîtres des nouveaux aryens”, en Badiou, A., *Circonstances*, vol. 3: *Portées du mot juif*, Léo Scheer, 2005.

³⁴⁰ Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, 2003; *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, 2005.

arqueología del biopoder de Foucault,³⁴¹ han hablado de “paradigma inmunitario” implícito y constitutivo de todo paradigma comunitario. De hecho la escatologización de la historia, la identificación de un enemigo escatológico y el intento inmunizador son procesos simultáneos, que emergen del fracaso y desencanto de la espera escatológica, que obliga constantemente a redoblar los intentos, a sobrepasar los esfuerzos mesiánicos, para conseguir que la realidad coincida con la ficción delirante de una historia concebida como racional.

Las comunidades así fundadas, creadas ex nihilo, son consideradas entidades reales y unitarias de carácter metafísico, verdaderas reificaciones de puras abstracciones que, como tales, sólo pueden relacionarse con similares abstracciones reificadas. No son vistas como la resultante siempre imprecisa de innumerables variables culturales, históricas, sociales, económicas y políticas, sino justamente como el fundamento real, de todos los fenómenos culturales, sociales, políticos, etc., como su germen. Son algo así como totalidades paradigmáticas, entidades singulares dotadas de una esencia portadora de valores universales y dotadas en sí mismas y por sí mismas de sentido. Surge una nueva escatología política, que difiere en sus componentes de la vieja escatología teológica, pero que, con sus mismas funciones y con su misma estructura, reocupa el lugar de ésta. Teorema de la “secularización” y teorema de la “reocupación” son, a su vez, indistinguibles.

³⁴¹ Foucault, M., *Nacimiento de la clínica*, Siglo XIX, 1999.

II. 5 Presión de reocupación y rechazo de la contingencia

La experiencia que, para Blumenberg, constituye la modernidad como época, como se verá en la parte III, puede ser descrita como la del acceso definitivo a la conciencia de la contingencia de la existencia del hombre y del mundo. La era moderna se caracteriza por la idea fundamental de que lo que existe no tiene que existir necesariamente. Tal experiencia es comúnmente descrita como “pérdida de sentido”. Esta definición implica la posibilidad de indicar el proceso genético que ha dado lugar a dicha pérdida, es decir, “implica que lo que pudo haberse perdido había existido un día”.³⁴² Justamente en este punto es donde surgen las dificultades para los que así describen el proceso que ha dado lugar a la modernidad. Se postula una carencia de algo que estuvo ahí y ya no está, y que suscita inmediatamente la búsqueda de la causa por la cual ya no está. “Así surgen los fundamentalismos: éstos parecen ofrecer algo perdido, para concentrar su energía destructiva en el culpable de la pérdida”.³⁴³

La pregunta es entonces cómo surgió tal pretensión de sentido y, sobre todo, qué puede significar aquello que se perdió y que algunos pretenden recuperar. Porque, en primer lugar, diagnosticar la pérdida implica que ya no tenemos acceso a aquello perdido, por lo que difícilmente se podrá identificar qué es lo que se perdió cuando utilizamos la expresión “pérdida de sentido”. Un diagnóstico que se base en la “constatación” de la pérdida de sentido postula para sí el conocimiento de lo perdido, algo que es difícilmente verificable. “Lo que se puede describir es el origen de la sospecha de sinsentido”.³⁴⁴ Para ello es necesario realizar un pequeño recorrido por la visión que Blumenberg tiene de la historia de la filosofía europea, recogido en amplios volúmenes. Cumpliendo con el precepto de la “descarga de la complejidad”, aquí lo reduciremos a tres pequeños pasos para ilustrar de qué modo su filosofía se enfrenta con las filosofías de la historia y sus consecuencias, objeto específico de esta parte.

Si la existencia moderna se caracteriza por no disponer de sí misma, por estar constituida por la conciencia y la experiencia de la contingencia, debe encontrarse qué es aquello que en otras épocas existía y que ahora aparece como “pérdida de sentido”, pues a eso es a lo que las filosofías de la historia parecen querer dar respuesta. La experiencia fundamental del mundo para los griegos era su carácter de “cosmos”.

³⁴² Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 46.

³⁴³ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 47.

³⁴⁴ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 47.

Cosmos es lo que la metafísica antigua considera la realidad tal cual es. Para esta metafísica la realidad es eterna, es decir, está más allá del tiempo. En un lenguaje heideggeriano, “es una ‘ontología de la esencia (*Wesensontologie*)’ y no de la existencia (*Existenzontologie*), que tiene su origen en la belleza, orden y poder del universo visible”.³⁴⁵ Tal forma de concebir la realidad del universo lleva a priorizar la actitud teórica, la relación contemplativa con el cosmos, considerado como modelo y ejemplo supremo del ser. Dicho cosmos aparece justificado en y por sí mismo, es lo único que aparece como no necesitado de justificación, porque el ser se entiende a partir de su eternidad. Es, ahora en el lenguaje de Blumenberg, una forma de huida de la contingencia, una forma de congruencia entre “tiempo de la vida y tiempo del mundo”,³⁴⁶ (*Lebenszeit* y *weltzeit*) o, en otro de sus términos clave, una “descarga del absoluto” (*Entlastung vom Absoluten*). La congruencia se da en cuanto posibilidad de acceso teórico al mundo, en la que se funda la confianza en él, en su estabilidad y disponibilidad, y en cuanto garantía del acceso a la felicidad: el mundo habla, y en su lengua, que es posible aprender, responde a las “cuestiones fundamentales” (*Grundfragen*) de las que depende la felicidad del hombre. Si la realidad es un cosmos, se puede confiar en ella: el mundo “tiene sentido”. Se puede alcanzar la razón de las cosas en la medida en que se puede acceder a la razón de la realidad como tal, al cosmos.

Toda esta situación cambia con el platonismo y se acentúa posteriormente con el cristianismo, que para Blumenberg es, como para Nietzsche, platonismo para las masas. Ambos significan un “cambio en el concepto de realidad”.³⁴⁷ En cuanto eterno, el cosmos griego no conoce principio ni fin. Es Platón quien introduce, en el mito del demiurgo, la idea de creación del mundo, abriendo una brecha en el cosmos por la que, finalmente, con el cristianismo, se pensará la realidad del mundo como finita. Con la idea de creación demiúrgica, el cosmos pierde el fundamento que contenía en sí mismo, que pasa al mundo de las ideas, concretamente a la suprema idea de bien. Si todavía en

³⁴⁵ González Cantón, C., *La metaforología de Blumenberg como destino de la analítica existencial*, Tesis doctoral, Universidad Complutense, 2004, pp. 31 y ss. Este trabajo ha sido de gran ayuda, especialmente los comentarios sobre la tesis de Blumenberg, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, de 1947, y sobre su ejercicio de habilitación, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, de 1950. Ninguno de estos trabajos ha sido publicado. Tesis disponible en <http://biblioteca.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t27802.pdf>

³⁴⁶ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Pre-textos, 2007. Retomaremos en otro apartado el doble significado de “tiempo del mundo”, junto con el de “mundo de la vida”.

³⁴⁷ En la “metaforología”, Blumenberg estudia la evolución de metáforas como indicadoras de los cambios en el concepto de realidad, al igual que, posteriormente, en la evolución de la recepción de determinados mitos. Ambos temas volverán a lo largo del trabajo.

Platón puede considerarse que el mundo responde a la realidad de las ideas, hay ya una brecha que puede interpretarse como separación del universo y de su fundamento.³⁴⁸ Platón introduce, en el mito de Er que cierra el décimo libro de *La república*,³⁴⁹ una nueva forma del mito o de lo mítico. “La metafísica de Platón concluyó el concepto de realidad del mito y en ello reside tanto su aversión hacia el mito poético, como también la necesidad inherente de encontrar su propio mito”;³⁵⁰ los hombres eligen su destino al elegir su alma, lo que significa una exoneración o descarga (*Entlastung*) de los dioses y una culpabilización de los hombres, generando, por tanto, una teodicea, una justificación de dios, de hecho una de las primeras, si no la primera, de la historia de la filosofía. Por esta razón, para Blumenberg platonismo y gnosticismo coinciden: “All’apice del successo del suo sistema, il platonismo genera la gnosi”.³⁵¹ De hecho, puede decirse, generalizando, que las acusaciones de platonismo o de gnosticismo son intercambiables o equivalentes cuando proceden Blumenberg. Platón no fue el filósofo que acabó con el mito, sino el creador de otro tipo de mito, de hecho uno de los mitos dominantes en la modernidad, la teodicea, que adquirirá, en la modernidad, la forma de filosofía de la historia.

Pero fue el gnosticismo, anterior al cristianismo en algunas de sus formas,³⁵² el que radicalizó la brecha platónica y la llevó a su extremo y consumación, convirtiendo el mundo en lo radicalmente sin fundamento. Si bien el gnosticismo pagano no llega a

³⁴⁸ Dado que nos alejaría del objeto de la tesis, no entraremos a discutir a fondo la caracterización del platonismo que hace Blumenberg. En todo caso, diversos aspectos de la cuestión irán surgiendo a lo largo del trabajo.

³⁴⁹ Platón, “República”, 617 d-e, en *Diálogos IV*, Gredos, 2000.

³⁵⁰ Blumenberg, H., *Mito y concepto*, p. 60. Esta cuestión será retomada en relación con la teoría sobre el mito de Blumenberg, por lo que aquí sólo se señala lo esencial del problema. Barash, J. A., “Myth in History, Philosophy of History as Myth: on the Ambivalence of Hans Blumenberg’s Interpretation of Ernst Cassirer’s Theory of Myth”, *History and Theory* 50 (October 2011), p. 328-340, ofrece una sucinta y clara explicación del problema.

³⁵¹ Blumenberg, H., “L’eterogonia di ‘amico’ e ‘nemico’”, en Blumenberg, H. y Schmitt, C., *L’enigma della modernità*, pp. 153-157.

³⁵² La gnosis se convierte con Jonas en una categoría que sirve de instrumento de interpretación histórica y filosófica. La “crisis” del año cero, si se permite la expresión, se repite periódicamente, y para Jonas en la filosofía de la existencia de Heidegger se encuentra una de las manifestaciones más puras del “espíritu del gnosticismo”. Si bien hay, como es natural, múltiples interpretaciones del gnosticismo, que tienen su origen en la propia multiplicidad de doctrinas gnósticas, concentro la atención en la variante cristiana, sin duda la más influyente, aunque Jonas pone de manifiesto que existen movimientos gnósticos precristianos, procedentes de los “cultos místicos” orientales, especialmente el culto a Mitra, extendido entre los legionarios romanos, y por tanto por muchas partes del imperio. Además, para Jonas, en lo que lo seguirá Blumenberg, el neoplatonismo tiene rasgos procedentes del gnosticismo, si es que no es en sí mismo una forma de gnosis. Jonas, H., *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, 2000.

negar completamente el valor del cosmos,³⁵³ en su forma cristiana alcanza la forma apocalíptica que sueña y desea la aniquilación del mundo, resultado completamente absurdo de la labor del demiurgo, malvado y estúpido. Por tanto, es el cristianismo el que lleva a cabo la definitiva separación del mundo y su fundamento, que pierde la garantía que el cosmos griego contenía en sí mismo. Con esta separación, se hace posible la condena del mundo, razón por la que Blumenberg ve contenido en el cristianismo un permanente elemento gnóstico, que en realidad nunca lograría superar. Finalmente provocaría la implosión del cristianismo, haciendo necesaria la verdadera y definitiva superación, la modernidad, en la que el mundo sólo puede tener un fundamento radicalmente inmanente, la acción creadora del hombre, la “autoafirmación” (*Selbstbehauptung*).³⁵⁴ En este sentido, las dificultades de la teodicea aumentan en el cristianismo, que sólo encuentra una salida negando la existencia del mal. La importancia que adquieren los tres primeros capítulos del Génesis tiene que ver con este intento de alejar el mal del mundo, porque en ellos se dice sin vacilación que Dios veía que todo aquello “era bueno”. Agustín radicaliza la doctrina del pecado para salvar a Dios. El gnosticismo exime de modo absoluto a Dios de cualquier responsabilidad por el mundo, que pierde definitivamente su fundamento y garantía. El mundo pierde su fundamento y su justificación y deja de ser el lugar de la manifestación del sentido.³⁵⁵

Las teodiceas cristianas fracasan porque, en última instancia, separan radicalmente creación y redención. Si bien el cristianismo es una religión de la creación “que dota a todo lo existente de la más poderosa de las justificaciones posibles: la de la voluntad de su Dios”, “sin embargo, el recuerdo del capítulo bíblico de la creación del mundo se ha borrado ante lo que constituía la fuerza eficiente concentrada del anuncio del Nuevo Testamento: la revocabilidad del mundo, el destino que lo lleva a una

³⁵³ “Para comprender su posibilidad, (la de la negación radical del mundo), hay que verla como un desarrollo a partir del contacto de la gnosis con doctrinas apocalípticas judías. En este sentido, Jonas se equivoca (...) al hacer surgir espontáneamente la Parusía de la misma doctrina de los gnósticos paganos; para Blumenberg, no ha prestado la debida atención, en su ‘fenomenología’ gnóstica, a la ‘apocalíptica tardo-judía y a su específica agudización en la espera inminente del cristianismo primitivo’. Jonas ‘ve nacer auténticamente la dinámica escatológica de la ‘tensión’ inherente al mito gnóstico’, pero la realidad es que la gnosis alcanza la escatología por influencia externa”. González Cantón, C., *La metaforología de Blumenberg como destino de la analítica existencial*, p. 38.

³⁵⁴ Será tratado más detalladamente en la parte III. Quizá pueda decirse que la superación “verdadera, real y auténtica” del gnosticismo no se concluye hasta el propio Blumenberg, que de hecho acusa a Platón, a toda la tradición cristiana y, ya en la modernidad, a todas las filosofías de la historia, a Nietzsche y, en el siglo XX, a Husserl y Heidegger, de caer en una forma u otra de gnosticismo. La ironía empuja a compararlo con Hegel como cumplimiento y realización del Espíritu Absoluto.

³⁵⁵ Marquard lo teoriza como positivización de lo ajeno al mundo por medio de la negativización del mundo.

desaparición apocalíptica, el vencimiento de su plazo ante el tribunal”. La esperanza en el regreso de Cristo no podía mantenerse ante el escándalo que la perduración del mundo significaba, lo que condujo a su desprecio. El sentido del mundo sólo puede concebirse como su merecida desaparición. Preguntar por el sentido del mundo implica siempre un dualismo, en última instancia gnosís. Blumenberg continúa: “la respuesta a la cuestión ‘¿Qué sentido sustancial ha precedido a esta pretendida constitución del mundo y podría suceder de nuevo a su desaparición?’”, cae bajo la contradicción interna de la concepción”.³⁵⁶ Cuando el mundo carece de sentido, se despierta el deseo de su destrucción, o el intento de imponerlo a toda costa.

El cristianismo transformó la amenaza apocalíptica en esperanza y expectativa de que el mundo, carente de sentido, fuera destruido, haciendo sitio para que naciera aquello que sólo entonces se revelaría como dotado de sentido. “Quien se ve privado de sentido, necesita consuelo. Es la única oportunidad, para él y para los demás, de no sucumbir a esta indefinible cólera que no puede curarse más que mediante símbolos y que sigue necesitada de la búsqueda de justificaciones”.³⁵⁷ Las filosofías de la historia son la expresión de esta necesidad, independizada de cualquier posibilidad de ser satisfecha. Por tanto, resulta fundamentalmente absurdo creer que por darse el sinsentido del mundo, la experiencia de la absoluta contingencia del hombre y del mundo, es concebible y, sobre todo, alcanzable, aquel estado que sería su contrario: “De hecho éste (el sentido) no se ha dado nunca y la exigencia de un sentido así se ha creado en la periferia de la cultura de la contingencia. Que se perciba el mundo como algo carente de sentido no significa que pueda experimentarse finalmente –mediante (...) la supresión de las alienaciones– como algo pleno de sentido”.³⁵⁸ Dado que la cuestión del sentido como tal está destinada a carecer de respuesta, hablar del sinsentido del mundo implica una acusación que justifica lo extremo, la violencia y el terror. Implica, también, un rechazo del mundo, la idea de haber sido despojado de algo y la búsqueda de un culpable.³⁵⁹ Y culpables se los encuentra siempre que se quiere. El “burgués” será el culpable en época moderna; o el “proletariado”, si nuestro juicio cae del otro lado. “Lo mejor era quitarse del medio”,³⁶⁰ “huir hacia la inimputabilidad”.³⁶¹

³⁵⁶ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, pp. 47-48.

³⁵⁷ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, pp. 48-49.

³⁵⁸ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 50.

³⁵⁹ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 46.

³⁶⁰ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 50.

³⁶¹ La expresión es de Marquard.

Es en la combinación de platonismo y cristianismo donde Blumenberg sitúa el surgimiento de unas “exageradas expectativas” de sentido que han provocado respuestas absolutistas en distintas épocas históricas y que han marcado el desarrollo de la filosofía de occidente, especialmente el de las filosofías de la historia. Blumenberg teoriza como “recidivas gnósticas” todos los intentos de reocupación que aspiran a un sentido absoluto. La acusación de ilegitimidad contenida en el teorema de la secularización se transforma, en el modelo funcionalista de explicación del cambio histórico, en el reproche de gnosticismo. Esto es lo que me lleva a considerar como “sustancialmente” equivalentes el teorema de la secularización y lo que puede llamarse teorema de la reocupación gnóstica. He denominado a la fuerza que tiende a la reocupación que se concluye de esta teoría de Blumenberg “presión funcionalista de reocupación”.

Ya se ha señalado que el fracaso de la teodicea de Leibniz produce la radicalización y agudización del problema, que se intenta responder acudiendo a los conceptos de progreso y revolución. Puede decirse que la teodicea sufre un proceso de funcionalización o de “nuevo reparto” que da lugar a nuevas formas de la misma, seculares o laicas. Combinando las tesis de Marquard y Blumenberg con la de Schmitt, referida a los desplazamientos del centro de gravedad dominante,³⁶² se puede hablar de desplazamientos funcionales en el interior del tribunal teodiceico. Los vacíos en las posiciones teodiceicas exigen ser sustituidos funcionalmente: reclaman reocupaciones. Emerge lo que puede denominarse “presión teodiceica del sentido”, tomando como referencia las teorías de Marquard y Blumenberg. Si Dios ya no puede garantizar el sentido y la justicia de su mundo, se emprende una búsqueda, en cierto modo cada vez más desesperada y acelerada, de lugares en los que pueda darse ese sentido, que por ser absoluto como herencia de la teología absolutista, determina su permanente fracaso y subsiguiente radicalización. Sería una de las preguntas heredadas del cristianismo cuya presión exige descarga. El imperativo determina las condiciones, la forma y la estructura que las nuevas respuestas deben cumplir, el papel que deben ejecutar. Esto implica una funcionalización de la teodicea, de tal forma que deja de ser un problema propia y puramente teológico y, por ejemplo, en el caso de Descartes, se convierte en un problema epistemológico, el de las posibilidades de aseguramiento metafísico de las prestaciones de la razón humana.³⁶³

³⁶² Véase parte III.

³⁶³ Kolakowski, L., “El clérigo y el bufón”. Si bien Blumenberg no considera que esto sea una forma de “escatología epistemológica”, la coincidencia de sustancia y función no deja lugar a dudas.

Se puede considerar que en la caracterización blumenberguiana de las condiciones que las nuevas respuestas deben cumplir hay oculta una tesis de la secularización más radical que en las de Löwith o Schmitt. Incluso es una forma de ésta que, como nuevo reparto de viejos papeles, no solamente confirma los mencionados teoremas desde otro punto de vista, sino que refuerza la condicionalidad y dependencia de las nuevas respuestas respecto a los viejos problemas y funciones teológicos. En este sentido acentúa la heteronomía de la modernidad como época, sometida a unas exigencias no autoimpuestas.³⁶⁴ La posición filosófica de Blumenberg se puede definir, siguiendo esta caracterización, como una funcionalización histórica de la vieja teodicea.

Desde que Hegel estableció que “ante la pura luz de esta idea divina, que no es un mero ideal, desaparece la ilusión de que el mundo sea una loca e insensata cadena de sucesos”, “a tale told by an idiot”, las ocurrencias de la vida de los hombres se vieron sometidos a lo que puede llamarse, siguiendo y parafraseando a la vez a Ferlosio, deseventualización, que consiste en negarlas en su desnuda facticidad y reducirlas al designio de la pura “luz divina”, al Sentido. Hegel lo declara expresamente: “la palabra historia reúne en nuestra lengua el sentido objetivo y el subjetivo: significa tanto *historiam rerum gestarum* como las *res gestas* mismas, tanto la narración histórica como los hechos y acontecimientos. Debemos considerar esta unión de ambas acepciones como algo más que una casualidad externa; significa que la narración histórica aparece simultáneamente con los hechos y acontecimientos propiamente históricos. Un íntimo fundamento común las hace brotar juntas”.³⁶⁵ Desaparecen las historias como suma de contingencias y se “singularizan” en la única Historia, que, dadora de sentido, “imagen y semejanza del Dios monoteísta, se pretende *la única que es*, frente a la inesencia, la vanidad, el engaño y la mentira de lo particular”.³⁶⁶ De este modo se impone la *presión teodiceica*, que fuerza a que la desnuda facticidad de los hechos se someta al yugo de la Historia, al designio implícito en todo sentido, al mandato de la “pura luz divina”. Los acontecimientos de la vida son sometidos a “los hechos de la historia”, y éstos no son sino los hechos de armas, porque el espíritu universal monta a caballo. Se descubre una voluntad oculta tras el enfrentamiento guerrero, que se convierte en juicio que dirime de qué lado está no sólo la mayor fuerza,

³⁶⁴ Marquard se pregunta, en “Dietética de la expectativa de sentido”, cuál es la génesis de la inquietud moderna respecto a la “pérdida de sentido”. En Marquard, O., *Apología de lo contingente*, pp. 49-68. Se volverá a lo largo del trabajo.

³⁶⁵ Hegel, G.W., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 222.

³⁶⁶ Sánchez Ferlosio, R., *Sobre la guerra*, Destino, 2007, p. 53.

sino la razón. La victoria no sólo otorga gloria y honores al vencedor, además del posible botín, sino que lo carga con la fuerza arrolladora de la razón y lo legitima de modo absoluto. Fruto contingente de una combinación azarosa de circunstancias, la victoria se convierte en victoria escatológica,³⁶⁷ manifestación de un sentido que justifica la masacre. En este proceso, los hechos pierden “su carácter y consistencia de hechos” y se ven “usurpatoriamente suplantados por la impostura del sentido”.³⁶⁸ Sólo desde las unidades y totalidades postuladas como nuevos sujetos, puede la particularidad de los hechos adquirir este sentido. Desde allí, Hegel y sus seguidores dirigen su mirada a la totalidad, no en razón de una supuesta instrumentalidad científica que acercaría a la verdad, sino porque esa totalidad “pretende pertenecer a la naturaleza misma del objeto, ser la verdad de éste, no el instrumento idóneo para descubrirla”.³⁶⁹

Historia, Progreso y Revolución devienen otros tantos dioses que heredan las características del monoteísmo, de forma que hablar de secularización exige una precisión, pues podría pensarse que no estamos sino ante una metamorfosis del dios de la tormenta que se proclamó Único Dios verdadero, e impuso su designio sobre cualquier acontecimiento; entonces, secularización no podría significar más que esta metamorfosis, y no transferencia o liquidación, y por tanto “la propia idea de Historia Universal, con toda su corte de figuras accesorias, comporta así una fisonomía y un carácter inevitablemente escatológicos. Es, sin más, religión”.³⁷⁰ Como escatologías laicas o como teologías cuya secularización ha fracasado, son formas de religión, que muestran que con un nuevo Dios, en la medida en que no sea una mera metamorfosis del viejo Yahvé, como piensa Ferlosio, también es posible satisfacer la necesidad de consuelo y sentido del hombre.³⁷¹ El cumplimiento de la esencia del hombre encuentra nuevos terrenos en los que realizarse, y si uno acaba mostrándose como terreno inseguro, se abandona y se desplaza a otro, en el que se reinicia el proceso de búsqueda del sentido, que implicaría el fin del descontento y desconcierto humano frente a la historia, frente a la naturaleza o frente a aquello que sea lo que provoca en cada caso desasosiego y descontento; huidas de la contingencia hacia el sentido, reocupaciones gnósticas, que ineludiblemente se ven forzadas, por la propia mecánica del

³⁶⁷ “Al fin resulta que no hay victoria que pueda alejarse mucho de la escatología”. Sánchez Ferlosio, R., *Campo de retamas*, Penguin Random House, 2015, p. 17.

³⁶⁸ Sánchez Ferlosio, R., *God & Gun*, § 10. Ideas similares, referidas a la estructura de la narración, están expuestas en la primera semana, § 10-14, de *Las semanas del jardín*, Destino, 2005.

³⁶⁹ Sánchez Ferlosio, R., *God & Gun*, § 11.

³⁷⁰ Sánchez Ferlosio, R., *Sobre la guerra*, pp. 53-54.

³⁷¹ Que los sustitutos laicos son capaces de satisfacer las exigencias absolutas del viejo Dios es una idea central de Kolakowski en el citado “El clérigo y el bufón”.

desplazamiento teodiceico, a plenificar con sentidos últimos el nuevo terreno en el que el sentido toma cuerpo; no sólo existe la presión o imperativo teodiceico del sentido, sino que la herencia de las viejas tareas y preguntas antes satisfechas por Yahvé y Cristo, dejan otros legados y misiones, como la tarea escatológica, que ahora es cumplida, o debe serlo, por el nuevo sujeto que en cada caso ha subido y asumido el trono, el puesto de director en la dramática pieza llamada salvación. La presión no es sólo otorgar sentido, sino realizarlo activamente; lo que carece de sentido, como contingencia irreductible, debe ser sometido a los dictados de aquella voluntad que guía el proceso, capaz de hacer efectivas las cosas y valores últimos. La presión teodiceica es, a la vez, presión escatológica a la realización y presión funcionalista a la reocupación.

Si el dolor y la desgracia pueden encontrar sus bases racionales, su sentido y su justificación en los planes de la historia, es porque las filosofías de la historia son formas de teodicea, tesis explícita de Hegel, que la valora como tal, y de Marquard, que como tal la desvaloriza. La teodicea es el segundo principal problema heredado de la teología por la filosofía, según Kolakowski, y del que ésta no puede, sencillamente, desprenderse. El mal, el dolor y el sufrimiento sólo adquieren su sentido y su valor como integrantes de un plan, sea de la nación, de la revolución o del pueblo; en todo caso, sometidos a un designio o mandato de una voluntad capaz de sustraerlos a la mera contingencia e imprimirles, a sangre y fuego, el molde de su intención; sólo así pueden convertirse en capital acumulado para poder “cobrar” un sentido. Por esta vía todas las filosofías de la historia, progresistas o decadentes, muestran ser manifestaciones de lo que Ferlosio denomina “mentalidad expiatoria”.³⁷² Cargar la historia de este modo con esperanzas y expectativas escatológicas da lugar, necesariamente, a algún tipo de teodicea del sufrimiento, a la concepción de la historia como altar sacrificial, del mismo modo que para De Maistre la naturaleza era un altar donde todo resultaba permanentemente ofrecido en un único y gran holocausto;³⁷³ y, por lo tanto, a mentalidades sacrificiales y expiatorias. En el mito del salvador se encuentra prefigurada de forma embrionaria una concepción “racional” del mundo sobre la que, en consecuencia, recae regularmente la tarea de crear una “teodicea racional de la

³⁷² Sánchez Ferlosio, R., *Mientras no cambien los dioses nada habrá cambiado*, apéndice.

³⁷³ De Maistre, J., *Las veladas de San Petersburgo o Coloquios sobre el gobierno temporal de la providencia*, Espasa, 1966, especialmente la Velada séptima.

desgracia”.³⁷⁴ El mercado y su voluntad o “mano invisible” es también una de las máquinas teodiceicas de este tipo, que, invirtiendo el juicio y la valoración bíblicas del trabajo como maldición divina fruto de la desobediencia, paralela como maldición a la del parto con dolor, valoriza el trabajo, el esfuerzo y el sudor, convirtiéndolos en el origen de todo valor. Esta “puesta en valor” teodiceico-sacrificial del trabajo se encuentra también en el corazón de todos los movimientos revolucionarios que se oponen al status quo existente, socialistas, comunistas, anarquistas, etc., que pueden ser pensados, siguiendo esta línea argumental, como otras tantas teodiceas seculares del sufrimiento. Puede decirse, según Marquard, que un proletario se vuelve comunista no a través de conclusiones derivadas de las teorías de las ciencias naturales, ni siquiera de las derivadas del materialismo dialéctico, sino a través de la manifiesta injusticia del orden de este mundo, es decir, se hace comunista por motivos teodiceicos (o lo que es lo mismo, por venganza). Dicho de otro modo, un movimiento político que pretenda tener éxito en el nuevo terreno de lucha política, la historia, debe ofrecer, entre sus mercancías primeras y esenciales, una forma de teodicea, consuelo. Lo mismo le sucede al defensor del mercado capitalista, que ve en la libre competencia la única forma de “teodicea natural”, justificando así su felicidad y riqueza y la merecida miseria de otros.

Por eso la secularización puede ser pensada como ocasión y motivo para una radicalización, sobrepujamiento y paroxismo de la máquina sacrificial en la que se convierte la historia. El rito sacrificial sale de su ámbito propio y limitado, el altar, y deviene permanente, perpetuo; ahora todo es susceptible de ser un sacrificio y de ser sacrificado. Es en este sentido en el que se afirma que todo el problema tiene un origen teodiceico, como lo hace Marquard, o gnóstico, como hace Blumenberg, sin pretender con ello agotar por completo el problema. Lo que encontramos como principio y móvil es un reproche moral al orden del mundo, que, al menos en su estado actual, es manifiestamente malo, injusto, desquiciado. Es un específico reproche teodiceico, un “vacío de sentido”, el que pone en marcha y obliga, por exigencia y presión teodiceica, a buscar, y encontrar, la verdadera teodicea, o su forma secularizada. Entonces, como primer paso, se dice: el mundo es malo, injusto, pero la historia de la humanidad no lo es. La historia es un juez metafísicamente bueno, justo, el único habilitado para emitir

³⁷⁴ Weber, M., *Ensayos de sociología de la religión I*, Introducción a “La ética económica de las religiones universales”, pp. 233 y ss.

sentencias sin apelación.³⁷⁵ También el mercado capitalista es, como “institución natural”, un juez de este tipo.

En el fondo todas las teodiceas, laicas, seculares o cuya secularización ha fracasado, pueden remitirse a una base y fundamento común: la desgracia, el dolor y el sufrimiento, por sí mismos, independientemente de sus resultados, hacen acreedores de derechos a los que los sufren. Esta tendencia de toda teodicea a convertirse en cuenta capital de haberes y débitos, analizada por Ferlosio,³⁷⁶ puede ayudar a comprender la estructura teodiceica del mercado capitalista mundial. El fracaso de la teodicea no provoca su abandono, sino su radicalización. Es como si hubiera una necesidad teodiceica metafísicamente inscrita en la naturaleza del hombre. Algo así como una natural “*libido significandi*” que obliga al hombre a racionalizar todo aquello que le sucede, sin poder aceptarlo en su contingente desnudez. Esta necesidad teodiceica de justificación, como se viene repitiendo, es lo que está en el origen de todas las modernas filosofías de la historia y, en realidad, también, como se tratará de mostrar más adelante, de toda justificación del mercado, concebido, ahistórica e ideológicamente, como institución natural, como espontánea organización de las relaciones humanas.

Las nuevas instituciones de salvación y sus comunidades carismáticamente fundadas funcionan como máquinas teodiceicas de producción de sentido, como máquinas seculares de justificación del sufrimiento y, por lo tanto, como máquinas sacrificiales. Esto tiene su correlato en la tendencia, presente ya desde la Revolución francesa, a que sean los sufrientes y los miserables y excluidos, y cuanto más mejor, los que lleven a cabo o encarnen la nueva dispensación. Sieyès hace que el tercer estado no sea nada para que pueda devenirlo todo. Marx lo parafrasea y busca la “nadificación” del proletariado como condición de posibilidad de su acción revolucionaria, que se hace posible justamente como verdadera emancipación humana en función de esa su nada, en evidente paralelo con la concepción cristiana de la Pasión. Tras el fracaso del proletariado, los intentos de encontrar un sujeto que encarne la verdadera nada son innumerables, para poder construir sobre él la revolución por venir, la auténtica acción histórico-sacramental, salvífica. Desde el lumpen hasta los sometidos del llamado Tercer Mundo, pasando por todo tipo de grupos y clases sociales, no hay prácticamente miserable que no haya encarnado en algún momento el sujeto de la esperanza. Esta línea

³⁷⁵ Marquard, O., “Dificultades con la filosofía de la historia”.

³⁷⁶ En varios lugares de su obra, pero especialmente en § VIII y ss. del apéndice ya mencionado de *Mientras no cambien los dioses nada habrá cambiado*, “La mentalidad expiatoria”.

conduce, a través del fracaso de los sucesivos sujetos herederos del papel revolucionario, a la estrategia pura y dura de la “nadificación”, única forma de cualificar una comunidad para convertirla en portadora escatológica de la buena nueva, y para llevar a buen término la revolución. Su fracaso se achaca a que no son verdaderamente nada, lo que hace necesario nadificarlos previamente. Esto explica la conocida estrategia del “cuanto peor mejor”, y la oposición, por ejemplo, a que los proletarios consiguieran derechos parciales dentro del sistema de explotación burgués capitalista; podría aburguesarlos y convertirlos en ineptos para la revolución histórico-escatológica para la que estaban destinados. Como máquinas teodiceicas de donación de sentido permiten hablar de la violencia que generan como de una violencia teodiceica, redentora y donadora de sentido.

II. 6 Mediación e inmediatez. Representación e irrepresentabilidad

Partiendo de la definición weberiana de acción social,³⁷⁷ se puede decir que hay en la modernidad una específica y constante pulsión comunitaria que gobierna y domina sobre la mayoría de los movimientos políticos modernos y contemporáneos, tanto de signo revolucionario como reaccionario, progresista o conservador, que puede ser pensada como reacción al destino racionalizador-burocratizador del hombre moderno. Si la acción social es aquella con finalidades claramente definidas y con participantes libres y voluntarios, en la que los lazos y vínculos afectivos y de unión no juegan ningún papel importante, sino que en ella es la voluntad de sujetos libres la que actúa para la consecución de determinados fines, entonces la identidad del individuo no es algo establecido a priori y fijado de antemano, sino algo siempre fluctuante, sometido constantemente a reajustes, móvil, inestable, sin marcos ni normas fijos de comportamiento, resultado nunca definitivo y siempre abierto, fruto de las múltiples relaciones que, de hecho, se establecen en diferentes ámbitos, según los distintos fines. Esta forma de identidad, justamente algo que se podría llamar no-identidad, resulta insoportable para la mayoría de los hombres, pues los carga con la responsabilidad absoluta de sus acciones, que provoca lo que Marquard ha denominado “huidas hacia la inimputabilidad”; estas huidas se caracterizan por lo que Weber denominó el “abyecto” “uso de la moral para tener razón”. El individuo no soporta esta constante indeterminación y, a través de sueños comunitarios, pretende establecer identidades fijas que le exoneren de la responsabilidad sobre sus acciones, que le otorguen una identidad unívoca, siempre de acuerdo consigo misma, en la que no se den contradicciones a cada paso, y en cada caso, y con la que sepa siempre a priori a qué atenerse en su comportamiento.

La acción social pura en sentido weberiano se hace insoportable para el hombre. Que se aprendiera a vivir con ello fue la intención de Weber en sus escritos, especialmente en las dos famosas conferencias. Que esa forma fluida e inestable de identidad se hace, o es, insoportable para el hombre, se puede comprobar en los numerosos y siempre recurrentes intentos por superarla y alcanzar una forma de vida y de identidad comunitaria. La acción social exige responsabilidad y autoconciencia. Implica en este sentido específico un agente ilustrado. Que este tipo de acción se vea

³⁷⁷ Weber, M., *Economía y sociedad*.

siempre sobrepujado por comunitarismos demuestra el fracaso, al menos relativo, del programa ilustrado. Lo característico de la acción social es la falta de identidad plena o integral, la falta de totalidad o integridad social y la falta de organicidad institucional del derecho. La acción social determina una personalidad, una sociedad y unas instituciones fluidas y cambiantes, responsabilidad del hombre, que tiene que responder de sus acciones, no pudiendo imputárselas a otro, la comunidad integral. Tener una identidad fija lo descargaría de toda responsabilidad, pues podría imputarla a su identidad, que por ser fija e íntegra no cargaría sobre sí. La acción comunitaria, como opuesta a la social, es aquella que aspira a una armonía o integración de la personalidad individual, de la sociedad (comunidad) y de la institución. Sueña con una identidad previa que determine las acciones y comportamientos del individuo, sus relaciones con los demás y con la institución, con la univocidad de todo ello.

Para Weber no hay ni ha habido posibilidad de construir un sistema social que abarque y organice todas las esferas de la acción social con sus respectivos fines o correspondientes valores, es decir, no ha habido ni puede haber ninguna sociedad armónica (holista en la terminología de Dumont), y esta es la principal conclusión que cabe extraer del proceso de ilustración. Ser ilustrado es aceptar esta imposibilidad de armonía total o totalizante. En el mismo sentido, para Freud existe una imposibilidad específica de una identidad personal armónica y para Kelsen una imposibilidad de un sistema de derecho cerrado definitivamente sobre sí mismo y encarnado en una institución. Puede decirse entonces que la acción social es aquella que, guiada por una ética de la responsabilidad, se hace cargo de los medios necesarios para conseguir determinados fines y es capaz en consecuencia de juzgar esos medios en relación a los fines. Como crítica de los medios, la acción social es la que tiene lugar siempre en un tiempo de la mediación, un tiempo del cálculo de medios, de la delegación y de la representación.

Frente a esto se sitúa el sueño comunitario de la inmediatez, que solicita y exige, *hic et nunc*, el cumplimiento armónico de todos los fines individuales, colectivos e institucionales. Es el sueño revolucionario por excelencia; se trata de un sueño mesiánico que tras el surgimiento de la sociedad ilustrada presiona cada vez con más fuerza hacia su cumplimiento; pero también es el sueño de la creación de una sociedad universal de mercado como armonía última de la historia de la humanidad. En la oposición a este sueño de la inmediatez confluyen la antropología filosófica de Blumenberg y Marquard y la teología política de Schmitt, aunque será necesario

distinguir sus distintos conceptos de mediación y representación. Por eso se ha considerado útil oponerlos a su vez a un tercero, representante de este sueño. Hegel y la corriente marxista de la filosofía de la historia, pueden ser el instrumento perfecto. Tanto para Blumenberg como para Marquard la vida humana no puede soportar, por definición, la inmediatez. Chocaría y fracasaría necesariamente ante el “absolutismo de la realidad”.³⁷⁸ El hombre, ser finito, no puede enfrentar directamente lo infinito; necesita justo lo contrario del contacto inmediato con lo infinito, sea concebido como realidad trascendente o como absoluto inmanente. Necesita distancia. Para Blumenberg, el medio eficaz de lograr esa distancia necesaria para la vida fue el mito.³⁷⁹ Éste permitió un nombrar y un alejar que se dan ambos a la vez y en el mismo movimiento. Ya el nombrar es una forma de mediación que nos distancia de la potencia absoluta de lo numinoso, de aquello que nos aterroriza, aquello que es por definición superior a nuestras fuerzas y se impone como pura “impresión”. El contacto directo con esta potencia aniquilaría las posibilidades existenciales de la vida humana. El sueño místico del contacto directo es insostenible en general para todos, y para los místicos sólo en muy contadas ocasiones. Esto está expresado en la Biblia a través de la idea de que es imposible la contemplación directa del rostro de Dios. En este sentido específico el “absolutismo de la realidad” puede considerarse una secularización del teologúmeno sobre la imposibilidad de contemplación directa, al menos en este mundo, de Dios.³⁸⁰ En la mitología griega aparece expresada en el mito de Perseo, que para matar a la gorgona Medusa tiene que mirarla a través del reflejo en el escudo que le proporcionó Atenea. También Orfeo debe rescatar a Eurídice del Hades sin mirar hacia atrás, hacia lo numinoso, aunque en este caso la impaciencia, o quizá la curiosidad, le hace fracasar.

Para poder soportar este absolutismo, del mismo modo que para poder soportar el absolutismo teológico medieval del nominalismo,³⁸¹ y poder vivir, el hombre necesita mediaciones, delegaciones y representaciones. Marquard concentra toda la filosofía de Blumenberg en la idea de “descarga del absoluto”. El hombre no puede vivir con absolutos y para ello necesita descargarse de los que haya y de los que intentan dominarle, sean “de la realidad”, sean del Dios de la teología y sus disfraces modernos, o sean de los distintos absolutismos políticos. En este sentido, toda la filosofía de Blumenberg puede definirse como una filosofía de la mediación. El hombre no puede

³⁷⁸ Concepto clave de la filosofía de Blumenberg, que será retomado en varios lugares.

³⁷⁹ Véase más adelante parte VI.

³⁸⁰ 1 Corintios 13:12.

³⁸¹ Véase más adelante parte III.

vivir como totalidad su experiencia. El sueño carismático del hombre íntegro, de una sola pieza, que aparece subordinado a las ideas teológicas sobre la salvación y la Encarnación cristiana, está sustentado en una falsa antropología, que, en última instancia, tiene carácter gnóstico. Más que como fruto de una antropología, cabría definirlo como fruto de una cristología. Puede pensarse el intento de construir una antropología fenomenológica, que según Marquard es en realidad una filosofía o antropología de la compensación, como el intento de construir una antropología en contra de la cristología y de la idea cristiana de Encarnación, siendo ésta una de las diferencias clave con Schmitt.

Para comprender el origen del sueño de la inmediatez comunitaria es necesario remontarse hasta el momento en el que, según extendida creencia, el Dios del Antiguo Testamento tomó la decisión de enviar a su Hijo para que, adoptando y asumiendo plenamente la naturaleza humana, se encarnara y, tomando sobre sí todos los pecados de la humanidad, especialmente el frutícola pecado original, redimiera a esa misma humanidad y la reconciliara con su Creador. Sin tener en cuenta esta creencia, no es posible comprender los movimientos de supresión de las mediaciones que se desatan en la modernidad. También esta supresión es característica de los movimientos revolucionarios, que hallan, si no su origen, sí su inspiración e influencia en los movimientos mesiánicos y milenaristas de la Edad Media, analizados por Cohn, y que encuentran su sucesión a través de la Reforma protestante en Hegel y la negación-superación de sus herederos del ala izquierda. Es necesario analizar someramente esta línea de desarrollo para comprender el fondo sobre el que se contraponen las antropologías de Blumenberg y Marquard y la teología política de Schmitt.

Al considerar que Dios se ha encarnado en un hombre real se produce un doble movimiento que por un lado humaniza a Dios, haciéndolo descender a la “condición de esclavo”,³⁸² y por otro diviniza al hombre. Al encarnarse, Dios hace posible que el hombre ascienda a la divinidad directamente, al menos según algunas de las doctrinas más radicales del cristianismo. Para éstas, la Encarnación hace innecesaria toda mediación sacramental o litúrgica, dado que ahora el hombre puede entrar en contacto directo con la divinidad; es más, puede devenir Dios mismo,³⁸³ ser divinizado sin necesidad de sacramentos, sacerdotes o Iglesia. Frente a este movimiento, presente al menos implícitamente en los orígenes del cristianismo, el desencanto escatológico

³⁸² Filipenses 2:7.

³⁸³ “Se os abrirán los ojos y seréis como Dios, versados en el bien y el mal”. Génesis 3:5.

provocado por el retraso de la parusía provocó, también desde muy temprano, una tendencia “secularizadora” en el seno del propio cristianismo, que tras haber esperado el fin inminente del mundo y el retorno de Cristo, tuvo que prepararse y adaptarse a un periodo y una duración más larga de lo previsto del mundo y de la historia. Blumenberg denomina a la Iglesia “institución del desencanto”, que sólo surge tras el retraso de la parusía, que iba a significar el acceso inmediato a la vida y la contemplación beatífica, a la salvación. Se hizo necesaria la creación de una institución para el nuevo plazo, la Iglesia tal y como la conocemos hoy, como institución de representación de la salvación, que debe conducir a los fieles en el tiempo intermedio entre la Resurrección y la vuelta de Cristo. Es lo que Blumenberg llama secularización del cristianismo *a través de la escatología*, y no *de la escatología*, según la teoría de Löwith. El cristianismo se hace secular en el sentido de mundano, histórico.

Fue la conversión en religión oficial del Imperio la que provocó la definitiva secularización del cristianismo y su conversión en Iglesia, institución terrena, a la vez que un vuelco en la definición misma del cristianismo. El doble movimiento de la Encarnación, que hace posible a la vez el descenso de Dios y el ascenso del hombre, es el fundamento común de las dos tendencias contrapuestas que se hallan en el cristianismo, según se acentúe o privilegie el momento ascendente o el descendente del movimiento encarnador, y que recorre toda su historia y la de la Iglesia o de las Iglesias cristianas hasta nuestros días. Es en torno a la Encarnación y a la interpretación de su significado y sus consecuencias donde se desarrollan las querellas teológicas más importantes de toda la historia del cristianismo y en torno a la que se va a ir desarrollando y fijando la ortodoxia dogmática.

Esta secularización se lleva a cabo a través de la apropiación-expropiación de conceptos, rituales y formas del mundo pagano antiguo circundante, especialmente a través de la imitación de las formas rituales y de culto propias del Imperio romano. Frente a la absoluta alteridad del Dios del Antiguo Testamento, que para subrayar esa alteridad había prohibido cualquier representación y cuyo acceso sólo era posible a través de la obediencia más o menos ciega a sus mandatos soberanos, fue la Encarnación (la creencia en ella) la que hizo posible el desarrollo, a través del puente así tendido, de una posibilidad de síntesis, de operar una mediación. El descenso de Dios a la carne hizo posible, por implicación, el ascenso humano hacia Dios. De cómo se conciba este ascenso y este descenso depende el desarrollo de una teología de la mediación, institucional o sacramental, o una teología de la inmediatez que,

privilegiando el movimiento ascendente del hombre hacia Dios, aspira a la unión, *hic et nunc*, con la divinidad, a la apoteosis, a la vivencia inmediata de la salvación.

Es la imaginería y el culto imperial el que va a proporcionar las armas para la concepción que privilegia el movimiento descendente de Cristo, concepción que considerará necesarias las mediaciones y representaciones que hagan posible al fiel comprender ese descenso y su participación, a través de ellas, en el bien de salvación. Es posible afirmar que la secularización del cristianismo se lleva a cabo a través de una reapropiación, cristianización y teologización de los contenidos del culto imperial romano y del mismo proceso aplicado a la filosofía y la metafísica de la Antigüedad tardía, especialmente a la neoplatónica. Sólo esta primera expropiación hará posible el movimiento de vuelta moderno entendido como secularización de los conceptos teológicos. En todo caso, este doble sentido del vocablo secularización viene marcado también por el movimiento doble que implica la idea de Encarnación. Sólo desde este teologúmeno es posible pensar ambas apropiaciones, expropiaciones o reapropiaciones, como momentos dialécticos de un único proceso.

Esta secularización del cristianismo, esta mundanización-historización hecha posible a través de la apropiación de rituales y símbolos imperiales forma, privilegiando el momento descendente, lo que puede denominarse una teología de la mediación. Para que el fiel pueda acceder a Dios debe someterse a la función mediadora de la Iglesia, que la ejerce a través de sus sacerdotes y jerarquías terrenales, a través de los sacramentos de los que reclama el monopolio de su dispensación y a través del “culto”³⁸⁴ a las imágenes. Pero también contiene el cristianismo el movimiento contrario, y la teología que privilegia el movimiento ascendente soñará con la supresión de toda mediación, es decir, negará las funciones mediadoras y, en ese sentido, negará la secularización de la Iglesia como ilegítima y como traición al auténtico mensaje cristiano, llegando a negarse finalmente, con la Reforma, a la Iglesia misma. Existe una estrecha conexión analógica entre la función mediadora del culto a las imágenes, la función que asume el clero y la Iglesia instituida, y el desarrollo de los sacramentos. Los tres están estrechamente vinculados con el aumento del poder del clero y con el fortalecimiento institucional de la Iglesia como continuidad de la sucesión apostólica. Por eso están también estrechamente vinculadas entre sí la negación conjunta de tales funciones mediadoras. El rechazo iconoclasta va siempre asociado al rechazo de la

³⁸⁴ Según la doctrina no pueden ser objeto de culto, de adoración, sino sólo de veneración y respeto.

autoridad de la Iglesia y al rechazo, bien de los sacramentos como tales, bien de la monopolización de su administración por la Iglesia. Elemento fundamental de la función mediadora de ésta es la liturgia.³⁸⁵ Como misterio que se representa sobre una escena sagrada, el templo, y que arrastra o empuja en su acción a la asamblea de los fieles, como economía divina e historia de salvación que acontece al fiel a través de ella, es rechazada por la teología de la inmediatez, que privilegia el momento ascendente, sin mediaciones representativas, pues la Encarnación ha hecho posible la apoteosis inmediata del hombre. La aspiración humana a la deificación subyace a todas las polémicas cristológicas y trinitarias, no solamente de los primeros siglos del cristianismo, sino de toda su historia. Esa aspiración aparece también en la liturgia, pero proyectada y representada, como participación humana en el servicio divino que los ángeles ofician en el cielo.

En el aspecto filosófico de la secularización de la Iglesia, o más bien del cristianismo, juega un papel de importancia vital el neoplatonismo y sus antecedentes filosóficos.³⁸⁶ Éste puede considerarse una doctrina de reconciliación y deificación humana, de superación de la escisión, y como tal es el paradigma filosófico común de las dos teologías a las que da origen la idea de Encarnación, tanto a la teología “ortodoxa” de la Iglesia, como a las consideradas “herejías” medievales que postulan la realización actual, inmediata, *hic et nunc*, y sin mediaciones, de la fusión del hombre con Dios, la salvación como vivencia inmediata accesible. Ambas teologías y su constante enfrentamiento revelan la doble dificultad que siempre ha enfrentado el cristianismo: la de pensar la doble naturaleza de Cristo y la de concebir la relación del hombre con Dios. Frente a la teología de la representación y mediación sacramental y litúrgica, los movimientos milenaristas, sólo a duras penas reprimidos y mantenidos a raya a través del uso de la espada secular, aspirarían no ya a una representación mediadora de la salvación, siempre sometida a las reglas, normas y leyes de la Iglesia, sino a la vivencia inmediata de ésta en el mundo.

La Reforma protestante se enmarca en este rechazo generalizado de toda mediación representativa, de toda funcionalización jerarquizada de la salvación. Rechaza a la vez la autoridad de la Iglesia, la liturgia, los sacramentos, y el uso de imágenes para el culto. Se puede describir, por lo tanto, como un movimiento general de rechazo de las mediaciones. Aunque finalmente Lutero se muestra inconsecuente con su

³⁸⁵ Agamben, G., *Il Regno e la Gloria*.

³⁸⁶ Ha sido de gran ayuda Hadot, P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, 2005.

doctrina inicial y acaba por condenar los movimientos más consecuentes a los que su propia doctrina había dado lugar, su concepción de la salvación a través de la fe no se puede desmarcar del sueño de la inmediatez asociado a las teologías que privilegian el movimiento ascendente. De hecho, entre la reforma “moderada”, que Lutero terminará por encarnar, y la radical del rechazo de toda mediación no hay diferencias teóricas o doctrinales fundamentales; las diferencias son sólo prácticas y tienen que ver sobre todo con la posición respecto al poder civil.

Los movimientos más radicales no aplazan la contemplación de Dios a la otra vida, sino que postulan, en consecuencia con la idea inicial de Lutero y con la propia idea de Encarnación, la posibilidad humana de salvación ya en este mundo, sin necesidad de someterse a ningún proceso mediador. Es en torno a la cuestión del significado y la función del poder civil donde se sitúa la diferencia fundamental entre Lutero y los radicales. Si en este proceso de deificación o apoteosis humana se interpone el poder del Estado o de los príncipes seculares, su eliminación total es deber religioso del creyente. Esta teología política radical, o más bien teología a-política (anarquista), es la que marca la diferencia decisiva con el Lutero que se ve obligado a pactar con los príncipes protestantes alemanes ante las consecuencias radicales, pero lógicas, de su doctrina inicial, y lo obliga a iniciar una serie de matizaciones y componendas al comprender que el movimiento será aplastado por el poder civil si se deja que las consecuencias de la teología de la inmediatez se desplieguen en toda su radicalidad y eficacia.

La teología judía preserva en todo momento la radical alteridad del Dios Padre, y su iconoclastia es fruto y consecuencia de esa radical alteridad; los movimientos milenaristas, también iconoclastas, obedecen a un movimiento contrario, hecho posible por la Encarnación del Hijo, que tiene como consecuencia la abolición de la ley y las prohibiciones en ella fundadas, así como la supresión de toda mediación simbólica, encarnada en una institución con funcionarios jerárquicamente ordenados y con monopolio de la distribución y dispensación de los bienes de salvación. La crítica milenarista de la mediación obedece a un intento de abolir toda escisión, y sólo puede tener su fundamento en la misma idea de Encarnación en la que lo tiene la mediación eclesiástica; esta crítica se lleva a cabo en favor de la inmediatez de la vivencia, de la práctica pura y auténtica, que sustituye la representación sacramental de la salvación por su inmediata vivencia.

Fue el fraile franciscano Joaquín de Fiore³⁸⁷ el que dio origen, en el siglo XIII, a un movimiento milenarista llamado “espiritualista”, que desató una de las oleadas más poderosas de teología de la inmediatez y que más consecuencias a largo plazo ha tenido para la historia de occidente. El fraile de Fiore postuló la posibilidad, abierta tras la Encarnación, de una definitiva deificación del hombre. Para ello dividió la historia de la humanidad en tres edades correspondientes a las tres personas de la Trinidad divina, de modo que la primera sería la del Padre y se correspondería con el Antiguo Testamento y la ley judía, que daría paso, tras la Encarnación de Dios en Jesús, a una edad del Hijo, caracterizada por el fin de la ley y por la teología de la mediación sacramental de la Iglesia para, finalmente, dar paso a una tercera, de la que él mismo era el profeta, que sería la Edad del Espíritu Santo, en la que ya no habría ni ley, como en la Edad del Padre, ni mediación sacramental, como en la del Hijo, sino que en ella la salvación sería vivida de modo inmediato por todos los fieles. En esta nueva edad profetizada para el año 1260, todos los cristianos devendrían monjes y todo el mundo se convertiría en un gran monasterio dedicado, por inspiración directa del Espíritu, a la eterna adoración y glorificación de Dios y, mediante ella, del hombre mismo.

Además de la evidente similitud con la conversión protestante de todos los fieles en sacerdotes, la división tripartita y trinitaria de la historia dejará una profunda huella, que llega hasta nuestros días, a través de las filosofías de la historia revolucionarias o progresistas, herederas de esta periodización, desde la distinción Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna, hasta la ley comtiana de los tres estadios y la distinción marxista entre comunismo primitivo, acumulación capitalista y comunismo del futuro.

Los movimientos radicales desatados por la Reforma luterana fracasaron tanto por la Reforma moderada de la que finalmente fue partidario Lutero, como por la reacción de la teología de la mediación, la Contrarreforma, que restituyó la virtud de la mediación, dando lugar a una de las corrientes artísticas más importantes de la historia de occidente, el arte Barroco. Para ver de nuevo resurgir un programa de supresión de las mediaciones y de sueño de la inmediatez, del fin de toda representación, el milenarismo va a sufrir una reconversión secularizada o secularizante, laica, una metamorfosis racional que dará origen a las modernas filosofías de la historia, que

³⁸⁷ Sobre el joaquinismo y su influencia se ha consultado, además de Cohn y Löwith; Reeves, M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: a Study in Joachimism*, Notre Dame Press, 1993; Reeves, M., (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford University Press, 1992; Bull, M. (ed.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, FCE, 1998.

tienen su doble culminación en Hegel y en su negación-superación revolucionaria, Marx.

II. 7 *Creatio ex nihilo* vs. acción demiúrgica

La política, como acción determinada finalísticamente por el plan salvador contenido en la historia, adquiere necesariamente la forma de ejecución de un plan. Agentes carismáticamente legitimados por el conocimiento de dicho plan, “chispas de futuro caídas en el presente”,³⁸⁸ forma de legitimación típica de la gnosis moderna, según Marquard y Blumenberg, son los encargados de la ejecución política del proyecto de salvación o autosalvación, convirtiendo la política en mera cuestión “tecnológica” y separándose expresamente de la política como arte de lo posible. No es que la política vaya a desaparecer una vez alcanzado el nuevo milenio, sino que ya ha desaparecido. La acción política deviene la pura ejecución mecánica de un plan preconcebido, al que hay que ajustar la realidad. Lo real tiene que devenir racional. Ese reajuste es la ejecución de la salvación misma, no necesitada, por tanto, de legitimación ulterior alguna. La política deviene operación funcionalista del plan racional, ejecución de la salvación.

El conocimiento del plan que legitima “vanguardísticamente” a los agentes ejecutores está fundado en el conocimiento “científico” de las leyes de la evolución histórica y es este conocimiento, que en definitiva es un conocimiento del estado futuro de la humanidad, el que a la vez legitima la ejecución y la exige, convirtiéndola en deber sagrado, mandato divino. Toda resistencia ofrecida a la ejecución es impiedad y pecado; sabotaje es el nuevo nombre del pecado, tanto en los difuntos países comunistas como en los capitalistas; sólo que ahora es un pecado de *lesa historiae maiestas* y en consecuencia pecado contra la humanidad misma, pues se impide su definitivo advenimiento. El agente ejecutor de la política ya nada tiene que ver con un “demiurgo” que trabaja con las condiciones de lo disponible en cuanto a formas y materiales, sino que se limita a ejecutar lo ya decretado por las leyes de la evolución histórica. No tiene que preocuparse por calcular responsablemente las consecuencias de las acciones que se propone llevar a cabo, sino que la ejecución es en sí misma deber sagrado, puro mandato de convicción, más allá de las consecuencias humanas, a las que prestar atención sería síntoma de debilidad y de falta de comprensión de lo que de verdad exige la historia, que es quien de verdad ordena y manda lo que es necesario hacer en cualquier caso.

³⁸⁸ Marquard, O., “Dificultades con la filosofía de la historia”.

Pero llamar “agente” a este ejecutor de un plan, y “acción” a la ejecución que lleva a cabo es deslizar una posible confusión. No estamos ante la limitada y finita acción práctica de un sujeto humano, obligado a trabajar sobre aquello que se encuentra disponible y a su alcance, sino que se trata de un sujeto que es divino en el sentido de que ha tenido contacto directo con el absoluto, en este caso con la Historia, que ha sido “transcendido” como humano por ese contacto y que ha devenido un “Nuevo Hombre”.³⁸⁹ A este sujeto ya no le alcanza la finitud y la limitación de la vida y condición humana, pues le ha sido dado contemplar la historia como un todo y, por lo tanto, se ha despojado de su vieja humanidad, adquiriendo apoteósicamente un nuevo ser. Habiendo contemplado el futuro, regresa al presente “vanguardísticamente” legitimado para ejecutar el plan providencial.³⁹⁰ Su acción ya no puede ser la acción humana finita, precaria; no es la acción artesanal, demiúrgica, que trabaja sobre formas y materiales parcialmente ya configurados, y a los que debe adaptarse a la vez que los adapta a su objetivo; su acción es mera ejecución mecánica de un plan; su autonomía artesanal, demiúrgica o técnica es nula y esa anulación de su autonomía y subjetividad es condición previa de su acción. Conocedor de los valores últimos contenidos en la historia, verdadero y real tribunal teodiceico, su acción no es humana sino divinamente inspirada, y a la vez pura “reacción” animal, en tanto en cuanto pura reacción de obediencia.³⁹¹ La política muere ya antes de la realización del milenio, pues no es necesaria, e incluso es contraproducente como tal para la ejecución. Y aquí no hay diferencias entre los militantes comunistas y los fieles del mercado. No es que la política tenga que desaparecer una vez realizado el milenio comunista o la sociedad pura de mercado, sino que ya desde ahora es un obstáculo a eliminar, una condición previa de posibilidad de su realización. Incluso su exclusión como obstáculo es ya esa realización, como salta a la vista entre los fieles y dogmáticos del mercado, que creen que lo que no es mercado es puro obstáculo y por lo tanto eliminable

La acción así concebida exige la inmediata anulación de toda acción verdaderamente política como mero fruto de la debilidad, o incluso de la impiedad contra la historia o el mercado. Los “órdenes políticos concretos”³⁹² en los que, bien o mal, en todo caso precariamente, está organizado el mundo, son otros tantos obstáculos

³⁸⁹ La metafórica del “nuevo hombre” procede, como se sabe, de San Pablo.

³⁹⁰ Marquard, O., *Las dificultades*.

³⁹¹ Sobre la distinción entre “acción” o “comportamiento” humano y “reacción” o “conducta” animal se volverá en la parte V, en la que se analiza la antropología filosófica. Tenerla presente es importante para captar todo el alcance de las consecuencias políticas de este modo de concebir la “acción” política.

³⁹² Sobre este concepto clave de la teoría política de Schmitt, véase más adelante parte V.

en la ejecución del programa providencialmente establecido por la historia o en la realización de la pura sociedad de mercado, que, en tanto “institución natural”, si se permite el oxímoron, es también el telos de la historia. Su destrucción es condición de posibilidad para la ejecución teleológicamente decidida. Aquí es donde surge de nuevo la necesaria creación *de* la nada para luego poder ejecutar la creación *desde* la nada (o redención). Los órdenes, las clases, los estamentos, los Estados, las etnias, los clanes, los pueblos, las castas, las familias³⁹³ y toda posible agrupación humana debe ser destruida para dejar espacio a la ejecución planificada del nuevo orden de la humanidad, sea el reino proletario o sea la sociedad de mercado. Este necesario proceso previo de nadificación, denunciado expresamente, como se verá, por Schmitt, es el presupuesto previo y la condición necesaria de la nueva política como acción escatológicamente fijada por la historia o por el mercado, como *creatio ex nihilo*. Ya no es acción que trabaja sobre los diversos, solapados, incoherentes y precarios “órdenes concretos” (Schmitt) o “mundos de la vida”³⁹⁴ (Blumenberg, Marquard), y que trata de conducirlos o guiarlos hacia el fin propuesto o hacia la nueva forma que se quiere alcanzar, sino que es mera ejecución de un plan dictado por la historia o por la razón misma desde cero, pura *creatio ex nihilo*.

Pero el trabajo de destrucción se revela como infinito, así como la resistencia de los viejos órdenes. Entonces es posible nadificar sólo una parte para que sea ella, como representante de la nada absoluta (y aquí aparece una flagrante contradicción con el ideal anti-representativo de toda revolución moderna, pues toma la forma de sinécdoque) la que cargue sobre sus hombros con todas las miserias del universo y de la humanidad, y se haga, como expresión de la degeneración máxima de la humanidad y como chivo expiatorio inmaculado, la portadora a su vez de la máxima curación y salvación. (En cambio los liberales no conciben que una parte represente al todo, sino que toda la humanidad debe ser nadificada para que toda sea a su vez carne de mercado). Si la terquedad de los viejos órdenes impide la ejecución del plan salvífico, entonces, además de estar automáticamente legitimado el terror contra ellos como verdaderos enemigos y obstáculos del advenimiento, se hace necesaria la búsqueda de un sujeto que, como encarnación de la nada, permita la creación *ex nihilo* de la Nueva Humanidad. Es lo que hace Sieyès cuando afirma que el tercer estado no es nada y tiene

³⁹³ No se comprende por qué los liberales siguen manteniendo una institución tan contraria a su espíritu como la familia y el derecho de herencia a ella asociado. La familia debería de ser, desde su punto de vista, la institución más irracional jamás concebida.

³⁹⁴ Se volverá sobre este concepto a lo largo de la investigación.

que devenirlo todo y lo que repite Marx con el proletariado, desatando la serie de búsquedas, cada vez más desesperadas, del verdadero sujeto encarnador de la nada, del chivo por fin inmaculado. Es más, no es que, siendo nada, los sujetos correspondientes tengan que devenir todo, sino que solamente siendo nada pueden devenirlo todo. Aquí tiene su origen esa táctica tan conocida del “cuanto peor mejor”. Y por supuesto no se está aquí haciendo mención a Marx, cuyos proletarios manchesterianos estaban ciertamente muy cerca de ser nada encarnada, sino más bien a actitudes posteriores que incluso favorecen la nadificación para crear así artificialmente el sujeto que necesitan; o las esperanzas depositadas en una radicalización y acentuación de la pobreza y la miseria, por ejemplo de los habitantes del continente africano. La radicalizada búsqueda de un sujeto salvador emprende una alocada carrera por encontrar la verdadera y real encarnación de la miseria y la exclusión. Desde el proletariado, pasando por el lumpen, los pueblos indígenas o los negros, las mujeres, los homosexuales e incluso llegando hasta los criminales como clase, casi no hay clase social, raza o estamento sobre el que en un momento u otro no hayan sido depositadas las expectativas y esperanzas escatológicas de regeneración y palingenesia humana.

Es en esta nadificación de los órdenes humanos resistentes, o en la nadificación de los sujetos salvadores, encarnadores de la humanidad, donde encontramos, en su desarrollo y su plenitud, el trabajo teodiceico en el que se ha convertido la política y la historia. La clave de ambas nadificaciones habría que buscarla en la posesión de la verdadera teodicea, en el haber encontrado las razones del mal, del sufrimiento y del dolor y en el creerse en posesión de los medios salvíficos para su redención. Dolor y sufrimiento devienen el precio necesario, plenamente justificado, de la realización-ejecución escatológica del milenio comunista o mercantil. La política se convierte en una actividad sacrificial y la historia en el altar en el que los nuevos sacerdotes ofrecen sus holocaustos. Incluso se puede decir que como ejecución de la sentencia teodiceica y del ritual sacrificial nacido de ella, la política así concebida es ya la realización del milenio mismo; es el momento y el lugar en el que el milenio se encarna, se hace realidad, y el milenio no es propiamente nada más que la propia matanza sacrificial. En el sacrificio se hace coincidir, escatológicamente, esencia y existencia de la humanidad. La política deviene ejecución de un plan contenido en la historia misma, sea pensado como reino proletario o como mercado financiero mundial. En ambos casos, además, el plan se concibe como justo por sí mismo, y la ejecución de su programa es sólo la aplicación de las sentencias y de los juicios últimos contenidos en su “programa”. No

son hombres que “actúen” políticamente en el mundo, sino “operarios” que ejecutan planes. Pura escatología de la que resulta imposible decir que se haya, desde algún punto de vista, secularizado, o, precisamente, sólo desde aquel que establece la correspondencia estructural y funcional más estricta, lo que en el fondo viene a ser lo mismo. Esta forma de “acción” soberana puede compararse con la creación tal y como es narrada en el Génesis. Por eso se ha decidido confrontarla con la concepción demiúrgica de la acción, la política como arte de lo posible, que ha de trabajar con los órdenes concretos disponibles en un momento dado, es decir, que debe aprovechar lo que existe tanto desde el punto de vista de los materiales como del de las formas. Qué relación guarda esta forma de acción política pensada como acción *ex nihilo* frente a una política demiúrgica saldrá a relucir a lo largo del ensayo. Pero puede señalarse que es posible oponer política escatológico-soberana, como fundación desde la nada, y política demiúrgica, como arte de lo posible. ¿Tiene alguna posibilidad ante esta forma de pensar la política la “rebaja de las expectativas de sentido”, la ilustración de la Ilustración, contenida en las filosofías de Blumenberg y Marquard? ¿Y la política como retención y freno del apocalipsis, como *kat-echon*, de Schmitt? Para responder a estas preguntas es necesario iniciar el análisis del contenido específico de las corrientes alternativas a las filosofías de la historia que representan la teología política y la antropología filosófica de estos autores.

Parte III. Esencia, génesis y periodización de la modernidad

III. 1 Schmitt: expulsión deísta, desplazamiento del centro de gravedad, neutralización nihilista y Estado total

En la modernidad, para Schmitt, se da un proceso dialéctico en el que, a la vez que todo tiende a la despolitización, tiende también a la repolitización. Este proceso tiene su origen en la Reforma protestante, para Schmitt movimiento político más que religioso, que provoca la división de la *Respublica Christiana* y la separación entre Estado y sociedad. En los momentos en los que la sociedad se impone, la tendencia es hacia la neutralización despolitizadora, mientras que, cuando es el Estado el que lo hace, se da una neutralización politizadora. La tendencia dominante desde el siglo XIX es hacia la despolitización, en forma de liberalismo o de parlamentarismo, dos de los enemigos polémicos constantes de la obra de Schmitt.

Que todos los conceptos políticos sean conceptos teológicos secularizados significa, en sustancia, que la modernidad no existe, al menos no como periodo o época autónoma, que es como en teoría se comprende a sí misma. Esta autocomprensión es, para Schmitt, autoengaño y malentendido. La génesis de la modernidad está marcada por la neutralización (*Neutralisierung*) deísta-metafísica de Dios, que da inicio a una serie de desplazamientos despolitizadores (*Ent-politisierung*), y que finalmente desembocan en la moderna “neutralidad” técnico-racional-burocrática, incapaz de conformar un orden jurídico-político en sentido schmittiano, y en la que el hombre se ve sometido a poderes anónimos e irresponsables, y más allá de la cual resulta imposible continuar en la misma dirección. El movimiento tiene su origen en la Reforma, que habiendo roto todos los lazos sacramentales, simbólicos y mediadores, es decir, habiendo acabado con toda representación (*Repräsentation*),³⁹⁵ provoca *stasis* en la vieja unidad medieval de la *Respublica Christiana*, iniciándose el periodo de las guerras hermenéuticas confesionales, en torno al significado y la interpretación de El Libro.³⁹⁶ Hobbes, en busca de un terreno “teológicamente neutral” que permita a Europa y a Inglaterra salir de la situación en la que se encuentran, halla en la teoría del Leviatán

³⁹⁵ Se volverá en la parte V sobre este concepto clave en la filosofía política de Schmitt, opuesto e incluso contrario a la moderna representación liberal parlamentaria.

³⁹⁶ “El Libro” es también una “singularización” en el sentido de Koselleck, pues en realidad se trata de “Los Libros sagrados”.

como dios mortal,³⁹⁷ encarnado en un soberano personal, y en la expresión “*that Jesus is the Christ*” el mínimo común neutralizador que ordene la paz.³⁹⁸

Esta primera neutralización presenta, para Schmitt, una doble faz según su doble concepto (positivo y negativo) de neutralización:³⁹⁹ por un lado, neutraliza la guerra y, sin impedir o bloquear la decisión política, permite la paz; pero, por otro, es el inicio y el primer impulso de nuevas neutralizaciones despolitizadoras, y representa la primera forma de decisionismo puro, sin fundamento o suelo en un “orden concreto” (*Konkretordnung*), prejurídico, que convierte la política en una decisión tomada sobre el caos, dando lugar a la primera forma de nihilismo.⁴⁰⁰ No es Hobbes el creador de tal nihilismo, que lo encuentra en la guerra civil europea. El *homo homini lupus* es la situación que, de hecho, está dada, y no algo creado *ad hoc* para justificar el absolutismo del soberano. Esta doble cara del concepto de neutralización hace que también su concepto de despolitización adquiera un doble aspecto: el desplazamiento en busca de un terreno neutro provoca, necesariamente, como movimiento correlativo e inmediato, la politización (o repolitización) del territorio conquistado por la neutralidad,

³⁹⁷ En la segunda parte, “Of Commonwealth”, capítulo XVII, “Of the Causes, Generation, and Definition of a Commonwealth”: “This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner as if every man should say to every man: I authorise and give up my right of governing myself to this man, or to this assembly of men, on this condition; that thou give up, thy right to him, and authorise all his actions in like manner. This done, the multitude so united in one person is called a Commonwealth; in Latin, Civitas. This is the generation of that great Leviathan, or rather, to speak more reverently, of that mortal god to which we owe, under the immortal God, our peace and defence”. Hobbes, T., “Leviathan”.

³⁹⁸ Por ejemplo, en la tercera parte, “Of a Christian Commonwealth”, capítulo XLII, “Of Power Ecclesiastical”, se dice: “He that to maintain every doctrine which he himself draweth out of the history of our Saviour’s life, and of the Acts or Epistles of the Apostles, or which he believeth, upon the authority of a private man, will oppose the laws and authority of the civil state, is very far from being a martyr of Christ, or a martyr of his martyrs. It is one article only, which to die for meriteth so honourable a name, and that article is this, that Jesus is the Christ; that is to say, he that hath redeemed us, and shall come again to give us salvation, and eternal life in his glorious kingdom”. Hobbes, T., “Leviathan”.

³⁹⁹ Los expone en el Corolario I, “Resumen de los diversos significados y funciones del concepto de la neutralidad política interna del Estado”, escrito en 1931 y añadido a la reedición de *El concepto de lo político* del ’32, junto con dos corolarios más y la conferencia de Barcelona del ’29 sobre “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, objeto central de este capítulo. La neutralidad negativa es la que provoca despolitización e impide la decisión, mientras que la positiva la favorece. Entre las favorecedoras de la decisión se encuentran las decisiones judiciales fundadas sobre una norma vinculante; la que ofrece un consejo virtuoso, conocedor objetivo de los asuntos, o la del experto en determinado campo; la que impide el conflicto interno entre partes manteniendo la integridad, la decisión soberana fiel al interés de la unidad; finalmente la de un tercero neutro, al margen del antagonismo concreto, capaz de arbitrar, sin ser necesariamente el soberano como tal. Entre las que impiden la decisión, destaca la no intervención, por ejemplo la actual en asuntos económicos, propia de un Estado mínimo, sueño liberal; la que concibe al Estado como mero instrumento; la concebida como igualdad de acceso a la formación de la voluntad estatal; por ultimo, neutralidad como “paridad”, que admite el acceso indistinto de cualquier grupo a los servicios del Estado. Navarrete Alonso las detalla en *Alcance jurídico-político de la concepción mesiánica del tiempo histórico*, pp. 212-213.

⁴⁰⁰ Se volverá en la parte V sobre el concepto de “orden concreto”, base necesaria de toda decisión auténticamente política.

convirtiéndolo, de nuevo, en terreno minado políticamente. Lo político no es una sustancia sino una relación⁴⁰¹ y, correlativamente, también lo es el concepto de neutralización. Repolitizado el nuevo terreno, es decir, fracasado el proyecto neutralizador que marca el inicio jurídico-político de la modernidad, éste no es abandonado, sino reactivado, a la búsqueda de un nuevo terreno neutro que acabe definitivamente con la guerra. Según Schmitt, la serie constantemente acelerada y profundizada por cada nuevo fracaso, reafirmada tras cada desencanto, desemboca en la moderna neutralidad racional-técnico-burocrática, que hace de la política y del derecho un neutral gobierno de la ley, un neutral gobierno de la economía, o un despolitizado gobierno de los “tecnólogos”.

La tendencia “nihilista” de la serie y su culminación no se debe sólo al hecho de que alcanzar un terreno neutral sea políticamente imposible, pues por sí misma la neutralización de conflictos puede ser positiva, sino en el sueño de alcanzar una neutralización final, y de utilizar todos los medios disponibles para ello. Esta tendencia despolitizadora es, según Schmitt, una actitud política, y por tanto, polémica. Es una neutralización falsa, existencial y políticamente, porque oculta la esencia polémica del hombre o de las relaciones humanas, el hecho de estar ya siempre inmersas y envueltas en una situación concreta, con sus correspondientes intereses y conflictos;⁴⁰² es decir, oculta ideología y bloquea toda decisión políticamente eficaz, capaz de integrar los intereses en conflicto y los somete a los intereses de una parte, la burguesía liberal, que los presenta como intereses políticamente neutros. Por esto, esa neutralidad racional-técnico-burocrática cae en nihilismo. Si el nihilismo técnico, representado en el campo de la jurisprudencia por la teoría de la legalidad pura, es el nuevo y último terreno en el que la neutralización despolitizadora se asienta, es, a la vez, el terreno en el que se juega la batalla política. Pero en un terreno y con unas normas consideradas automáticamente neutrales y, por lo tanto, justas por sí mismas, exactamente como el mercado se piensa a sí mismo, la decisión políticamente fundada escapa de las manos de los hombres y se convierte en una decisión tomada por el propio mecanismo, o más bien en la decisión tomada por la clase que domina el mecanismo de dejar en manos de éste la toma de

⁴⁰¹ “Lo político puede extraer su fuerza de los ámbitos más diversos de la vida humana, de antagonismos religiosos, económicos, morales, etc. Por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto grado de intensidad de la asociación o disociación de hombres”. Schmitt, C., *El concepto de lo político*, p. 68.

⁴⁰² Basada en el carácter “peligroso” del animal hombre. Schmitt, C., *El concepto de lo político*, p. 87. Aunque Schmitt reduce esta tesis a “hipótesis”, en realidad es una presuposición necesaria de su concepción de lo político. El hombre está “arrojado” a un campo de fuerzas político.

decisiones. El hombre se entrega a la neutralidad de la máquina como a la justicia absoluta, y el mecanismo neutralizador se convierte en uno que produce juicios que adquieren por sí mismos el carácter de últimos e inapelables, ocultando de este modo los intereses de una parte de la sociedad. A juicio de Schmitt, frente a esta neutralización y maquinaria teológico-política hay que ofrecer resistencia, y la *Teología política* pretende ser el arma de esa resistencia, como lo pretenderán después *El concepto de lo político* y la búsqueda de un *Kat-echon* que posibilite el surgimiento de una pluralidad de poderes, en forma de grandes espacios, que será la última forma que adquiera la teorización y la resistencia schmittiana.

La analogía estructural entre teología y política⁴⁰³ determina la modernidad política como conservación de lo teológico, pero no como *Aufhebung* dialéctica. Puede entenderse como una inversión de la dialéctica hegeliana:⁴⁰⁴ lo moderno no es ni la forma filosófica en la que el Espíritu se despliega en la historia, ni la forma política en la que se encarna, sino sólo una continuidad funcional desustancializada como tal, en la que no se niega la legitimidad de la modernidad, sino su autointerpretación como razón que se sostiene por sí misma. La modernidad está determinada genealógicamente por su carencia de fundamento trascendente, y el teorema de la secularización es el único acceso disponible para alcanzar la continuidad histórica. Su teología política es ese acceso, que permitirá construir un orden que ya no puede fundarse directamente en la transcendencia, sino que surge de forma inmanente de la *inextinguible necesidad de orden* contenida en la condición del hombre, que, de faltar, lo aboca a la guerra de todos; tal necesidad es la “función” que permanece.⁴⁰⁵ Dios ha muerto, pero no la necesidad de orden. “Teología política” es la respuesta a tal situación; es decir, se trata de una respuesta específicamente moderna.⁴⁰⁶

Su reconstrucción de las etapas de la modernidad contiene un análisis de la “relación triádica” de los pares de opuestos teísmo-absolutismo, deísmo-liberalismo,

⁴⁰³ También Kelsen, en el artículo de la revista *Logos* del mismo año, encontró analogías del mismo tipo, pero las consideraba críticamente eliminables. Kelsen, H., “Dios y Estado”.

⁴⁰⁴ Schmitt conoce bien a Hegel, del que admira los escritos sobre la constitución alemana, y nunca pierde de vista, a pesar de lo que pueda parecer, el método dialéctico, aunque invierta sus resultados e incluso niegue la posibilidad de síntesis. Jean-François Kervégan ha dedicado un libro a comprender las ambiguas relaciones de Schmitt con Hegel: *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, PUF, 2005. En la parte V se retoma su concepción de la dialéctica.

⁴⁰⁵ En este sentido puede ser vista como paralelo de la *inextinguible necesidad antropológica de significación* que postula Blumenberg. La diferencia residiría en el modo de satisfacerla. Teológico-políticamente en un caso, mítica o metaforológicamente en el otro.

⁴⁰⁶ Aunque la pretensión de Schmitt es que la teología política sea una ciencia de las “imágenes metafísicas del mundo”, en principio aplicable a cualquier cultura.

ateísmo-anarquismo (o revolución), establecida ya por sus predecesores contrarrevolucionarios De Maistre, Bonald y, especialmente, Donoso Cortés, al que dedicará un libro completo.⁴⁰⁷ No es que Schmitt fundamente su dictadura soberana en la teología teísta, sino sólo que en ella encuentra su modelo. Pero no sólo los teóricos reaccionarios establecieron estos paralelismos entre teología y política, sino que también Bakunin, probablemente inspirador directo de la teología política de Schmitt, había señalado tales conexiones en *Dios y el Estado* y, especialmente, en el artículo “La teología política de Mazzini y la Internacional”. De hecho, según Schmitt, la relación triádica puede ser reducida a una forma binaria, pues deísmo y ateísmo confluyen sustancialmente, como es el caso, por otra parte, para Blumenberg y Marquard, que consideran el alejamiento nominalista de Dios como funcionalmente idéntico a su muerte, por lo que deísmo y ateísmo acaban coincidiendo sustancialmente. Deísmo es un término acuñado expresamente con sentido polémico en el siglo XVI por P. Viret contra los que se negaban a aceptar el dogma trinitario y las intervenciones milagrosas de Dios, y por extensión, contra aquellos que no aceptaban la autoridad de la revelación; dicha teoría o movimiento desembocó en la crítica de los milagros por Hobbes,⁴⁰⁸ y especialmente por Spinoza,⁴⁰⁹ y en el asentamiento definitivo de la confianza en la razón humana. El Dios del deísmo inicia el camino neutralizador despolitizador, pues en realidad no es distinguible de una anónima y abstracta ley universal, que se corresponde con la religión natural, anterior a cualquier posible revelación.⁴¹⁰

El Dios personal del teísmo, en cambio, se corresponde con el soberano que “decide sobre el estado de excepción (*Ausnahmezustand*)” de la teología política. Soberano es el titular de una autoridad que no deriva de otra, que tiene la competencia para establecer en qué consiste la *salus publica* y suspender la constitución si considera que está amenazada. Es competente para decidir si se da el caso de excepción y qué medidas tomar en caso de que se dé.⁴¹¹ El soberano teísta es capaz de hacer verdaderos “milagros legales”. La divinidad deísta no es *legibus solutus*, sino que por encima de él está la ley natural, a la que debe obedecer una vez creado el mundo, perdiendo su potencia soberana, que el nominalismo había teorizado como su esencia. *Il règne mais il*

⁴⁰⁷ Schmitt, C., *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Struhart & Cia., 2006.

⁴⁰⁸ Hobbes, T., “Leviathan”, capítulo XXXVII: “Of Miracles and their Use”.

⁴⁰⁹ Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Alianza, 2003, especialmente el capítulo VI, “De los milagros”.

⁴¹⁰ Para las consecuencias, en el fondo ateas, del deísmo, Strauss, L., *Spinoza's Critique of Religion*, The University of Chicago Press, 1997.

⁴¹¹ Freund, J., *L'Essence du politique*.

ne gouverne pas,⁴¹² como el rey de la monarquía parlamentaria. Es, también, el Dios liberal que, con su *mano invisible*, gobierna el mercado en una armonía preestablecida que no exige intervenciones milagrosas. Constitucionalismo liberal, liberalismo económico y deísmo están interconectados en un conjunto que no puede prescindir de ninguno de sus elementos, y frente a la neutralidad que reclaman, tienen un carácter profundamente ideológico según Schmitt, quien, en un análisis que se aproxima mucho a lo que podría decir una desenmascaradora crítica marxista, señala: “Su constitucionalismo liberal pretende paralizar al rey por medio del parlamento, pero sin quitarle del trono; la misma inconsecuencia comete el deísmo cuando tras de quitar del mundo a Dios, quiere mantener su existencia (...) La burguesía liberal quiere un Dios, pero un Dios que no sea activo; quiere un monarca, pero impotente; reclama la libertad y la igualdad, pero al mismo tiempo, la restricción del sufragio a las clases poseedoras para asegurar la necesaria influencia de la cultura y de la propiedad en la legislación, como si la propiedad y la educación fuesen títulos legítimos para oprimir a los pobres e incultos; suprime la aristocracia de la sangre de la familia, pero mantiene la desvergonzada aristocracia del dinero, la más necia y mezquina de todas las aristocracias; no quiere la soberanía del rey ni la del pueblo, ¿qué es lo que quiere realmente?”.⁴¹³

La serie de desplazamientos, que no deben ser considerados, como ya se dijo, como superación (*Aufhebung*) o como progreso, sino como desplazamientos laterales, provocan un reajuste de todo el sistema existencial de relaciones humanas en función del nuevo centro de gravedad (*Zentralgebeite*). La serie tiene su inicio en la teoría de la soberanía de Hobbes, que a raíz de las guerras civiles hermenéuticas y confesionales, emprende la búsqueda teórica de un ámbito neutral que permita salir de la situación de *stasis* en la que se encuentra Inglaterra. Y halla en la teoría del Leviatán, dios mortal encarnado en un soberano personal, el terreno neutro que le permite acabar con la guerra civil.⁴¹⁴ Comienza así el proceso de secularización-neutralización-

⁴¹² La expresión fue hecha famosa por Adolphe Thiers en el siglo XIX, pero en la forma latina “*Rex regnat sed non gubernat*” fue pronunciada por el canciller polaco Jan Zamoyski en el siglo XVI, cuando se enfrentó desde el Sejm (parlamento de Lituania-Polonia) al rey Segismundo III, al que exigía que se limitase al papel de rey, sin inmiscuirse en asuntos de Estado.

⁴¹³ Schmitt, C., *Teología política* I, p. 53.

⁴¹⁴ La crítica de Schmitt a Hobbes se sitúa en la distinción entre la obediencia interna y externa, brecha por la que se colaría el posterior liberalismo, especialmente en Locke, con su anónimo “gobierno de la opinión pública”, forma extrema de neutralización que impide reconocer en una persona, real o ficticia, al soberano, con lo que con la personalidad desaparece también la responsabilidad. Sería “la serpiente en el huevo” de la teoría de Hobbes, y en este punto se centra la tesis doctoral de Koselleck, que adquiriría fama mundial. Koselleck, R., *Crítica y crisis*. Strauss, en el “Comentario sobre *El concepto de lo político*,

despolitización, constituido por cuatro grandes pasos, correspondientes con los cuatro últimos siglos: de lo teológico del XVI se pasa a lo metafísico-natural en el XVII, al moralismo humanitario en el XVIII, y de éste, finalmente, a la economía y la técnica en el XIX y XX, con un necesario interludio estético, encarnado en el Romanticismo, al que dedicó un estudio en 1919.⁴¹⁵ Comte convirtió este proceso en una ley universal de la evolución humana,⁴¹⁶ vulgarizada como ley de los tres estadios. Para Schmitt, admirador del fundador del positivismo, no se trata de una ley de la evolución de la historia, sino de un desplazamiento en el que se ha pasado de un centro de gravedad a otro, y bajo cuyos efectos aún estamos. Por eso, como se dijo en la primera parte, es posible ver en esta conceptualización un intento weberiano de construir “tipos ideales”, es decir, que el dominio absoluto y puro de un solo centro de gravedad no se da realmente nunca, sino que unos y otros se solapan y luchan entre sí; en todo caso, es posible señalar cuál de ellos domina, cuál es el decisivo en cada situación concreta, en la que siempre se da una coexistencia de etapas ya superadas: “El desplazamiento de los ámbitos centrales se refiere pues tan sólo al hecho concreto de que en estos cuatro siglos de historia europea han ido cambiando las élites dirigentes”.⁴¹⁷ Es decir, todo desplazamiento es polémico, fruto de las luchas de las distintas élites por dominar.

Claro y nítido es, para Schmitt, el desplazamiento que se da desde la teología del siglo XVI a la metafísica del XVII, “la verdadera época heroica del racionalismo occidental”, en la que los “gigantes filosóficos” se suceden, uno tras otro, en una vertiginosa secuencia que convierte este siglo en la época por excelencia de los grandes sistemas metafísicos. Todos los conocimientos matemáticos y de las ciencias naturales, en plena explosión, se integraban en sistemas metafísicos o “naturales”; “incluso la superstición de esa época era cósmico-racionalista: era la astrología”. Como ya se indicó, también aquí los problemas de cualquier ámbito se reducen a problemas metafísicos o, como mínimo, a problemas de integración en el sistema metafísico correspondiente, y la solución de los problemas y cuestiones suscitados en esta esfera se considera condición indispensable para la solución de los problemas del resto de ámbitos. Descartes constituye un buen ejemplo de este primer desplazamiento: espera

de Carl Schmitt”, pp. 145-146, criticará esta caracterización schmittiana de Hobbes: “La fundamentación que hace Hobbes de la demanda del derecho natural a preservar la vida permite comprender el desarrollo ulterior de toda la teoría de los derechos humanos tal como la entiende el liberalismo, si es que no lo requiere”. Es desde esta crítica de Strauss desde la que Schmitt iniciará el análisis del año ’38 del *Leviathan* de Hobbes.

⁴¹⁵ Schmitt, C., *Romanticismo político*, Universidad Nacional de Quilmes, 2000.

⁴¹⁶ Comte, A., *Discours sur l'esprit positif*.

⁴¹⁷ Schmitt, C., “La era de las neutralizaciones”, p. 110.

que de la solución del problema metafísico-teológico de la certeza sobre la existencia del mundo y de la existencia personal se siga, por sí misma, la solución de todos los problemas morales, alcanzando una “moral definitiva”, que no dudó que fuera posible obtener durante su vida. Aunque quizá el *Discurso del método* sea ya producto del desencanto de esa esperanza, como señala Blumenberg, la certeza de que era posible alcanzar una solución de los problemas morales, derivada de la solución definitiva de los problemas metafísicos, jugó un papel fundamental como motivo y como motor de toda su especulación. Así es como se espera que los problemas de otros ámbitos, por ejemplo el político, sean también resueltos como consecuencia de la resolución de los problemas del nuevo centro de gravedad dominante.

El siglo XVIII desplazó la metafísica con ayuda de una filosofía deísta, y aquí comienza específicamente el autoengaño teorizado por Schmitt. Para el jurista de Plettenberg, el siglo de la Ilustración es, en general, “una vulgarización en gran estilo”⁴¹⁸ y una apropiación literaria de los contenidos y acontecimientos metafísicos del siglo anterior. Representa una humanización y racionalización, cuyo nuevo centro de referencia es la moral. El *pathos* del siglo es el de la virtud, y su “concepto fetiche” es el concepto de deber. Su expresión suprema es el concepto kantiano de Dios, que en su sistema no es ya nada más que “un parásito de la ética”,⁴¹⁹ un postulado práctico necesario en el campo de la moral. Esto demuestra el desplazamiento hacia ese campo de todos los problemas y la subordinación a él del resto de ámbitos, entre otros, y especialmente, la esfera antes dominante de la metafísica. Dios ya no es en realidad Dios, tal y como Hamann⁴²⁰ reprochó a Kant, sino que el verdadero Dios de la época demuestra ser el deber, nuevo “fetiche” moral-humanitario.

El siglo XIX tiene la especial característica de ser una conexión híbrida y, en última instancia imposible, entre tendencias estético-románticas y económico-técnicas, siendo la intermediación estética entre lo moral-humanitario del siglo XVIII y lo económico, que se acabará por imponer como dominante en el XIX. Esta transición sólo fue posible mediante la introducción de la estética en todos los dominios. Según Schmitt, la vía estética es la más segura y eficaz para alcanzar una “economificación general de la vida espiritual”.⁴²¹ En todo caso, se considere el periodo romántico como autónomo o no, se produce en él un nuevo desplazamiento, que hace de la estética el

⁴¹⁸ Schmitt, C., “La era de las neutralizaciones”, p. 110.

⁴¹⁹ Schmitt, C., “La era de las neutralizaciones”, p. 110.

⁴²⁰ Berlin, I., *El mago del norte*, Tecnos, 2008.

⁴²¹ Schmitt, C., “La era de las neutralizaciones”, p. 111.

ámbito dominante y el nuevo centro de gravedad sobre el que rotan el resto de cuestiones. Para Schmitt, el esteticismo romántico, periodo y doctrina sobre la que trabajó desde muy temprano y cuyo fruto ya maduro es el libro *Romanticismo político*, se pondrá inmediatamente al servicio de lo económico, que deviene centro dominante de la vida espiritual y de la existencia de occidente, y que halla en la producción y el consumo las categorías centrales de la existencia humana. (Parece que hoy aún no hemos salido del dominio de este centro de gravedad, incluso que, tras el ulterior desplazamiento hacia la técnica, hemos “recaído” en este ya viejo ámbito dominante, lo que confirmaría la idea del jurista de que no hay una ley lineal o progresiva de evolución. En todo caso, quizá lo que sucede hoy es que economía y técnica forman conjuntamente un único centro de gravedad, confirmando, también por este lado, la idea de que los ámbitos se pueden superponer e incluso fusionar, sin perder con ello su capacidad decisiva de determinar la situación existencial del hombre).

También en el XIX aparece la técnica como ámbito autónomo y dominante de la existencia humana, ya en estrecha conexión con la economía en forma de industrialismo. El ejemplo más característico de esta conexión lo localiza Schmitt en el bolchevismo, y en el sueño de la “electrificación total” de Lenin. El bolchevismo, a su juicio, no haría más que reproducir, radicalizada, esta conexión presente sobre todo en las doctrinas positivistas, verdadero enemigo polémico contra el que lucha Schmitt. En la escuela Saint-Simon, y especialmente en su *Catecismo político de los industriales*,⁴²² se propone una alianza entre intelectuales positivistas e industriales, aquellos que hoy llamamos “tecnólogos”, como nueva élite para dirigir el mundo. De todas formas, el ejemplo comunista muestra con toda claridad, según Schmitt, que la economía es pensada como base y fundamento existencial de la vida de los hombres, y que la técnica permanece subordinada a ese dominio; aunque las épocas económicas de la humanidad se definen de acuerdo con sus medios técnicos, el sistema marxista coloca al ámbito económico como centro de gravedad dominante, y sólo posteriormente la técnica pasará a primer plano. El gran desarrollo técnico del siglo XIX acabará afectando a todas las esferas de la vida humana y a todos los problemas morales, sociales, políticos o de cualquier orden. Todos ellos acaban por reducirse a meros problemas técnicos y como tales serán resueltos. Nace lo que Schmitt denomina “una religión del progreso

⁴²² Saint-Simon, C.-H., *Catéchisme des industriels*, ed. elctr. a partir de Claude-Henri de Saint-Simon, *La physiologie sociale. Oeuvres choisies*, PUF, 1965. Disponible: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.sac.phy>

técnico”,⁴²³ que entre las masas se convirtió en una especie de religión natural, “sin solución de continuidad” con la religión de los milagros y del más allá, saltándose el resto de desplazamientos intermedios que en el pensamiento jurídico, político, filosófico e histórico se habían producido, llegando a alcanzar el rango de “religión del milagro técnico, de las conquistas humanas y del dominio sobre la naturaleza”.⁴²⁴ En todo caso, una religiosidad mágica que da paso a otra no menos mágica. Según Schmitt, el siglo XX demostrará ser no sólo la era de la técnica como ámbito dominante, sino la era de una fe religiosa en ella, al menos en lo que a las masas se refiere. Esa fe en la técnica es el resultado concreto del modo como se ha producido el último desplazamiento del centro de gravedad y de sus consecuencias. La pregunta por el significado de la técnica sigue abierta, pues por sí misma no es más que puro medio; quién la domine y se apodere de ella es la pregunta crucial aún sin contestar en 1929, o al menos no contestada tampoco por Schmitt. Será en los escritos de los años posteriores sobre el “Estado total” donde ofrezca dicha respuesta.

Cada ámbito dominante genera su propia élite, que aspira a establecer su propio dominio. La pregunta en el siglo XIX es saber hasta qué punto los economistas pueden representar o encarnar una élite espiritual con capacidad para dirigir y conformar al mundo y a los hombres. El *Catecismo político de los industriales* es un intento de habilitación y legitimación de economistas e industriales como esa nueva élite. El significado existencial de la esfera dominante en cada caso adquiere rasgos de totalidad, porque todos los conceptos extraen su significado de él. Los conceptos de lo que en una representación liberal de la sociedad y de la cultura son ámbitos autónomos, como los de sociedad, cultura, religión o Estado; los conceptos de libertad, igualdad, fraternidad, progreso o justicia; todas las ideas sobre lo que constituye al hombre como tal, o al menos al hombre moderno, sobre cuál es su naturaleza, su lugar y su papel en el mundo; lo que se piensa sobre lo que es racional e irracional; el propio concepto de Dios y en última instancia, los conceptos de naturaleza y cultura, obtienen su significado, sus características, sus atributos y su contenido concreto en función de su posición respecto al ámbito dominante. Una comprensión adecuada de los mismos solamente se puede lograr, al menos según el jurista, teniendo en cuenta cuál es el dominante y por relación a él. Ya se dijo que ésta es la forma específica del *historicismo* de Schmitt, frecuentemente negado, pues se interpreta su teorema sobre la secularización como si

⁴²³ Schmitt, C., “La era de las neutralizaciones”, p. 111.

⁴²⁴ Schmitt, C., “La era de las neutralizaciones”, p. 112.

sólo estableciera relaciones sincrónicas entre teología y teoría política y jurisprudencia; en la conferencia de Barcelona pone en movimiento su esquema estático, obteniendo una perspectiva diacrónica, y, en este sentido, establece cierta forma de filosofía de la historia, de la que será necesario dilucidar hasta qué punto es realmente opuesta a las expuestas en la segunda parte, y sobre la que se volverá en relación con temas posteriores.

El Estado adquiere su realidad, su significado, su función y extrae su legitimidad a partir de lo que en cada época constituye el núcleo dominante, ya que es sobre los temas del ámbito central sobre los que se lleva a cabo la polémica política y espiritual. Los temas del centro de gravedad determinan cuáles son las agrupaciones amigo-enemigo que surgen en cada caso, convirtiéndose en relaciones de tipo político, que no forma un ámbito concreto, sino que es una forma de relación que gravita sobre el resto de esferas. Dominante será aquella en la que lo político tome cuerpo.⁴²⁵ Cuando lo teológico-religioso ocupaba el centro existencial de la vida del hombre, la frase “*cuius regio eius religio*” tenía un significado político; ya se señaló que la frase se desplaza siguiendo, como el resto de problemas de los distintos ámbitos, los desplazamientos del centro de gravedad. Del “*cuius regio eius natio*” al “*cuius regio eius oeconomia*”, debería llegarse, según la teoría de Schmitt, a un “a cada reino su tecnología”, pero resulta evidente que este último desplazamiento no puede generar ningún tipo de relación de este tipo. La legitimidad del Estado extrae su derecho a gobernar del núcleo dominante en cada caso; o más bien, habría que decir que es quien domina en ese ámbito el que es el soberano real en cada época.

¿Cuál es el significado general que le da Schmitt a estos desplazamientos, que constituyen la esencia de la modernidad política? Y, ¿cuál es la esencia de la modernidad, reflejada en los desplazamientos descritos? La neutralidad de la técnica no es igual a la neutralidad alcanzada en los centros de gravedad anteriores. La técnica es sólo instrumento y arma, puro medio, y el hecho de servir a cualquiera y a cualquier cosa no la convierte en neutral automáticamente y por sí misma. Un objeto o una sustancia no pueden ser neutrales en el sentido que le da Schmitt, porque la neutralidad es, como lo político, una relación. De la inmanencia pura de la técnica no surge o no se sigue ningún tipo de decisión política o espiritual, y mucho menos la decisión de la

⁴²⁵ Aunque se volverá sobre este asunto, es necesario señalar ya que Strauss critica esta concepción de lo político por no dejar claro si se trata de un destino ineluctable de la condición humana misma o una esfera autónoma. Strauss, L., “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt”.

neutralidad como tal. Que instrumentos y armas sean cada vez más eficaces no hace sino aumentar las posibilidades de que efectivamente se los utilice;⁴²⁶ el arma puede crear la función y no ser simplemente la satisfacción de una función previa. Esperar del progreso técnico como tal un progreso moral, cultural o de otro tipo es establecer una conexión mágica que no parece estar a nuestro alcance, y es lo que se ha llamado “escatologización de la política” en la segunda parte, y que aquí encaja como “escatologización de la técnica”. En realidad, según Schmitt, esta vinculación da por supuesto, que quien la hace espera ser el dueño de esa técnica, del mismo modo que al “creyente” en el “superhombre” de Nietzsche no se le suele pasar por la cabeza la posibilidad de formar parte de los “animales de rebaño”. La técnica es para Schmitt “culturalmente ciega”,⁴²⁷ como demuestra de modo paradigmático su extensión planetaria y la apropiación y el uso que de ella hacen otras configuraciones culturales, a las que acaba configurando a su imagen y semejanza. Hoy día, refiriéndonos tanto a la época de la conferencia como a la nuestra, la técnica es un medio para una inaudita dominación de las masas. “La decisión entre libertad y servidumbre no está en la técnica como tal”.⁴²⁸ Puede servir indiferentemente a cualquier amo. De ella no surge ningún tipo de respuesta política ni de decisión existencial, como no sea la de dejar en sus manos la toma de decisiones; pero eso es ya una decisión.

Ya antes de la Primera Guerra Mundial, en autores como Troeltsch, Weber o Walter Rathenau, a los que se remite Schmitt, el poder irresistible de la técnica aparecía como gobierno de la falta de espíritu sobre el espíritu, especialmente cuando se ha decidido que sea ella la que tome las decisiones políticas, existenciales y espirituales bajo capa de neutralidad.⁴²⁹ La decisión políticamente fundada escapa de manos de los hombres y se convierte en una decisión tomada por el propio mecanismo técnico-económico-burocrático, o más bien en la decisión tomada por la élite dominante de dejar en manos del mecanismo la toma de decisiones. Éste es el específico nihilismo moderno, al que Schmitt urge a responder a través de una decisión. Su teología política pretende ser esa respuesta, y es dudosa la consideración de algunos comentaristas de que Schmitt genere por sí mismo un nihilismo, o que sus propuestas son nihilistas, pues

⁴²⁶ “El hierro por sí solo atrae al hombre”, se lee en la *Odisea*, canto XVI, v. 294.

⁴²⁷ Schmitt, C., “La era de las neutralizaciones”, p. 118.

⁴²⁸ Schmitt, C., “La era de las neutralizaciones”, p. 119.

⁴²⁹ Podría incluso llegar a decirse, como en el fondo dice Todorov en *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Península, 2002, que fue la propia bomba atómica la que tomó la decisión de lanzarse a sí misma contra el hombre, porque debía “entrar en la historia” y mostrar así su poder.

el nihilismo, según él, ya está ahí, es previo a toda su intervención teológico política. Cuestión distinta es si su diagnóstico es correcto y, sobre todo, si su respuesta permite escapar de él. Sólo se puede anticipar que desde la perspectiva adoptada en este trabajo no lo hace, al menos tal y como él formula sus “decisiones” existenciales, pero quizá sí sea posible extraer armas críticas de su teoría.

Con la técnica, la neutralidad espiritual alcanza, según el jurista alemán, la nada espiritual, el nihilismo contra el que lucha. Del abismo de esa nada cultural y social surgen, una y otra vez, nuevas masas ajenas y hostiles a la cultura y “el gusto tradicional”, en busca de un sentido del que ya no pueden disponer, y, en su desesperación, devienen fácilmente manipulables por aquellos que consiguen adueñarse de esa técnica; pero tampoco estos nuevos dueños poseen la capacidad de tomar una decisión política que dé origen a una nueva forma de existencia política concreta, capaz de llenar el vacío generado por las sucesivas neutralizaciones despolitizadoras, y, por tanto, se muestran incapaces de escapar al nihilismo reinante. Incluso surgen con fuerza renovada movimientos antitécnicos que creen, en una inversión simétrica de la religiosidad técnica, que la técnica es una cosa muerta y sin alma, y que basta deshacerse de ella para recuperar la vida. Pero la técnica es el resultado del entendimiento y la disciplina humana, es fruto de la necesaria praxis del hombre. No se debe confundir, en esta situación, la religión de la tecnicidad con la técnica misma. El espíritu de la tecnicidad que ha conducido al “credo masivo de un activismo antirreligioso en el más acá, es espíritu”.⁴³⁰ El problema no es la técnica como medio, sino las fuerzas “espirituales” que, sin objeto tras las sucesivas neutralizaciones, se han volcado sobre ella, depositando sus esperanzas y expectativas, sus valores y sus miedos, en un puro medio, que ha devenido fin. Se han volcado sobre la técnica unas exigencias que, según Schmitt, sólo una decisión político-existencial puede cumplir. Quizá el espíritu de la técnica (el que se le atribuye por el “activismo en el más acá”, pues como tal es carente de él) sea maligno y demoníaco, pero el error está en atribuírselo a la técnica misma y rechazarlo como espíritu mecanicista. Según Schmitt, es la creencia de una metafísica activista, la fe en un dominio y poderío sin límites del hombre sobre la naturaleza, la creencia en un ilimitado “retroceso de las barreras naturales”, lo que da origen a esa serie de asaltos nihilistas que sueñan con alcanzar el milenio técnico, que

⁴³⁰ Schmitt, C., “La era de las neutralizaciones”, p. 120.

creen que pueden resolverse todos los problemas, especialmente los políticos, del mismo modo que se resuelve un problema técnico.

Por tanto, según Schmitt, el proceso de neutralización despolitizadora ha llegado a su culminación con la técnica. Hablar de nuestra época como la era de la técnica sólo puede tener un sentido provisional, dado que como puro medio carece de la capacidad de configurar por sí misma un orden de existencia política (ni de existencia cultural o espiritual, que en el fondo es lo mismo). La pregunta que surge en este momento no es la “pregunta por la esencia de la técnica”,⁴³¹ la pregunta es qué clase de política adquiere o adquirirá la fuerza suficiente como para apoderarse del medio sin caer víctima del espejismo neutralizador y generar a través de ella un nuevo orden político capaz de configurar y asegurar de nuevo la vida del hombre. Sólo entonces la provisionalidad de la era de la técnica tocará a su fin, y el “sentido” se hará de nuevo accesible; sólo entonces se podrá alcanzar un punto desde el que poder ver cuál ha sido el sentido que se le ha dado a la técnica, sin los terrores y angustias de la provisionalidad; sólo entonces habrá surgido una configuración que devolverá al hombre su dominio sobre sí mismo; y sólo entonces será posible llevar de nuevo una verdadera existencia política, capaz de establecer con precisión las agrupaciones amigo-enemigo que prenden sobre este nuevo suelo y que puedan hacer posible un “nuevo *nomos* de la tierra”.⁴³²

Pero mientras tanto, la gran maquinaria psicotécnica sigue funcionando y haciendo creer a las masas que con la técnica se ha hallado la solución universal y definitiva a los problemas de la existencia humana, que se ha encontrado, de una vez y para siempre, el terreno neutral en el que es posible acabar con la guerra y con los conflictos políticos, e iniciar el milenio de la paz, el reino de los fines. Se hace creer, con los medios de la técnica, que la despolitización universal de las relaciones humanas es posible y deseable; con los medios del nuevo vocabulario técnico se desatan las guerras más aterradoras en nombre de la paz, las opresiones más terribles en nombre de

⁴³¹ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 9-37. Para Schmitt tampoco “la esencia de la técnica es en manera alguna nada técnico”, pero Schmitt desplaza el acento sobre el domino político de la técnica.

⁴³² En la conferencia *La unidad del mundo*, Ateneo de Madrid, 1951, Schmitt afronta el problema de la posibilidad o imposibilidad de la unidad técnica del mundo, y del carácter anti-político que adquiere necesariamente la misma. En su gran libro de postguerra, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, afronta la posibilidad de “restauración” de un nuevo orden jurídico del mundo más allá de tal unificación técnica. En la exposición de su concepción del *Kat-echon*, de una fuerza que frene el advenimiento de la unidad técnica, nihilista para Schmitt, diabólica. Véase parte IV.

la libertad, la inhumanidad desatada en nombre de la humanidad encarnada.⁴³³ Esta nueva guerra desatada en nombre de la paz, de la humanidad y de la libertad, ya no es una guerra política, sino que es la guerra que acabará con todas las guerras, la guerra que realiza la humanidad, que conduce al milenio técnico. No es una guerra política, porque en ella ya no se lucha contra un enemigo política y jurídicamente cualificado, sino contra el mal mismo, descualificado como inhumano. No hay posibilidad de distinguir jurídicamente entre los estados de guerra, paz y neutralidad, y, por tanto, de alcanzar acuerdos políticos de ningún tipo. El único fin posible de tal guerra es la guerra de aniquilación. Es una guerra propiamente escatológica, que escapa a cualquier posible formalización política o jurídica.⁴³⁴

El centro de gravedad de la existencia no puede ser un dominio neutral, pues el hombre está ya siempre inmerso, “arrojado”, en medio de una situación concreta. Una agrupación que vea de su lado espíritu y vida, y del otro, sólo muerte y falta de espíritu, es la mayor catástrofe que le puede suceder al ordenamiento jurídico político de la tierra. “La vida no lucha con la muerte, ni el espíritu con la falta de él. El espíritu lucha contra el espíritu, la vida contra la vida, y es de la función de un saber íntegro de donde nace el orden de las cosas humanas. *Ab integro nascitur ordo*”.⁴³⁵

A priori, la tesis de las sucesivas neutralizaciones despolitizadoras se separa de las tradicionales filosofías de la historia de corte hegeliano, debido a que reduce el progreso a un simple aumento de la racionalidad de los medios, incapaz de alcanzar una configuración o forma política concreta, y a que la sucesión no se encuadra, en ningún caso, en teleología alguna, sino que sólo señala los puntos en los que, en cada caso, cristalizan los desplazamientos. Como teoría sobre las formas de cristalización de tales desplazamientos, se acerca mucho a una tesis funcionalista sobre la historia y sus cambios como la de Blumenberg. Si bien limitado al campo jurídico-político, su recorrido por la historia de la modernidad no contiene sustancialismo en la serie de desplazamientos del centro de gravedad. Lo que hay es un sistema de posiciones

⁴³³ *El concepto de lo político* contiene una constante denuncia de la moral humanitaria y pacifista, que para Schmitt es, bien puramente apolítica, cuando no es capaz de tomar las armas para defender su concepción, o bien antipolítica, en tanto que convierte al enemigo en criminal y lo deshumaniza. Por otra parte, la denuncia del artificialismo del lenguaje como medio de manipulación y dominación de masas motiva toda la reflexión del gran clásico de Klemperer, V., *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, Minúscula, 2001, en el que denuncia la expropiación de la lengua, justamente lo más público, por parte de la propaganda nazi.

⁴³⁴ Ferlosio ha analizado esta necesaria escatologización de la guerra en toda filosofía de la historia distinguiendo entre “guerra en forma” y “guerra escatológica”. Ver especialmente *Un escrito sobre la guerra*.

⁴³⁵ Schmitt, C., “La era de las neutralizaciones”, p. 120. Es la última frase de la conferencia.

relativas, donde una de ellas ocupa el lugar central y cumple así el papel protagonista o decisivo, formando a su alrededor una constelación que se mueve en función de esa posición central y que adquiere su pregnancia específica, su significación existencial, en función de la dominante. No estamos muy lejos de un sistema de vacantes y reocupaciones como el postulado por Blumenberg. Pero la función política, que es una forma de relación y no una sustancia concreta, es una constante funcional cuyo intento de eliminación conduce a catástrofes y al nihilismo, cosa que quizá Blumenberg tiene en cuenta sólo en cierta medida a la hora de desarrollar su crítica al teorema de la secularización de Carl Schmitt.

Pero que las intenciones de Schmitt hayan sido superar cualquier visión teleológica en el sentido de una filosofía de la historia como las del siglo XIX, suscita la cuestión de si realmente consigue este objetivo. En *Teología política* de 1922 se pueden establecer al menos dos sentidos distintos del sintagma nominal del título:

Uno se refiere al acontecimiento concreto y datable de la secularización, el nacimiento del Estado moderno, fruto de las guerras teológico-hermenéuticas, de las que el Estado conserva la marca en las analogías y transferencias que se dan entre un campo y otro, y que siempre van en el mismo sentido, del dogma teológico al concepto jurídico-político. El capítulo tercero es la formulación de la tesis: “todos los conceptos centrales (*prägnanten*) de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”,⁴³⁶ y el cuarto, “Contribución a la filosofía política de la contrarrevolución (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés)”, es la ilustración de esta parte de la tesis.

En el otro se establece una correspondencia más general: “la imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente. La comprobación de esa identidad constituye la sociología del concepto de la soberanía. Ella nos demuestra que, en realidad, como ha dicho Edward Caird en su libro sobre Auguste Comte, la metafísica es la expresión más intensa y más clara de una época”.⁴³⁷ Es decir, la secularización es un aspecto concreto de una correspondencia más general entre imagen metafísica del mundo y conceptos políticos, cuyo estudio correspondería a una “sociología” de los conceptos jurídico-políticos.

⁴³⁶ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 37.

⁴³⁷ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 44.

Esta sociología, en la medida en que Schmitt la desarrolla, se encuentra en la conferencia de la que se viene hablando. Aparecen así un sentido restringido y otro amplio del sintagma nominal, y del segundo puede decirse, como ha dicho por ejemplo Kervégan, que “ocupa el lugar” de la filosofía de la historia.⁴³⁸ Pareciera entonces que su sociología descubre un proceso unitario en los cuatro últimos siglos, que determina la modernidad como nihilismo técnico, dado que encarna, entre las posibilidades de imagen metafísica del mundo, aquella del “gobierno de la falta de espíritu sobre el espíritu”. Según Blumenberg, este proceso unitario implicaría sustancialismo porque supondría la continuidad de un “cuerpo de tradición” idéntico, y como tal, sería él mismo una reocupación de posiciones metafísicas o teológicas; es decir, constituiría una nueva forma de filosofía de la historia. De este modo Schmitt, al menos funcionalmente, “reocupa” el terreno dejado libre por la filosofía de la historia, construyendo su teología política en su molde, en cierto modo, invirtiéndola. No es la encarnación de lo absoluto en el Estado, en lo político o en la sociedad, sino justamente su desustancialización lo que constituye la esencia de la modernidad. Esta desustancialización, marcada por el dominio de lo técnico, señala el surgimiento del “Estado total”⁴³⁹ como destino ineludible de la modernidad. El Estado total se corresponde con una situación en la que la sociedad no se integra en una forma estatal preexistente, sino que ella misma se integra en el Estado. Paralela a la evolución de la neutralización despolitizadora, es el movimiento contrario que repolitiza todas las esferas de la vida social. Se produce una evolución dialéctica desde el “Estado absoluto” de los siglos XVII y XVIII, a través del “Estado neutro” del liberalismo y del parlamentarismo del XIX, hacia el “Estado total” que identifica Estado y sociedad. La oposición esencial que se da entre Estado y sociedad, que remonta sus orígenes hasta la Reforma, está en camino de superarse. La oposición mencionada es la condición de posibilidad de la existencia del parlamentarismo, que es la forma que toma la sociedad para apoderarse del Estado. De

⁴³⁸ Kervégan, J.-F., *Hegel, Carl Schmitt*, pp. 102 y ss.

⁴³⁹ Schmitt analiza el problema de lo que denomina “Estado total” en varios libros y artículos de la época de Weimar, por ejemplo en *Legalidad y legitimidad*, de 1932, o en “Hacia el Estado Total”, publicado en 1931 y que apareció, ese mismo año, en la Revista de Occidente, pp. 140-156. En relación con este tema hay que tener en cuenta al menos los siguientes artículos: “The Way to the Total State”; “Further Development of the Total State in Germany”; “Total Enemy, Total War and Total State” y “Neutrality According to International Law and National Totality”, recogidos en Schmitt, C., *Four Articles 1931-1938*, Plutarch Press, 1999. De 1933 es el libro *State, Movement, People. The Triadic Structure of the Political Unity*, Plutarch Press, 2001, muy polémico por ser una legitimación del nazismo recién ascendido al poder.

este proceso “dialéctico”⁴⁴⁰ surge el “Estado total”, sea en su variante “débil” o en su variante “fuerte”. En ambas, el “Estado total” lo es en cuanto que abarca todos los ámbitos y esferas de la vida moderna del hombre. La acción del Estado se convierte necesariamente en “total” como consecuencia del enorme poder que los medios técnicos modernos ponen en sus manos; desde armas de guerra de gran alcance hasta los medios de comunicación de masas, radio y cine en particular, con su capacidad para establecer un dominio psicotécnico sobre la opinión pública. Schmitt se inspira en los ensayos de Jünger sobre la “movilización total” y sobre el trabajador como figura capaz de apoderarse del dominio de la técnica, para desarrollar su distinción.⁴⁴¹

La variante “débil” se corresponde con el sistema pluralista de partidos, en los que la sociedad se apodera del Estado y se ve obligada a inmiscuirse en todos los dominios para satisfacer todos los intereses. Este Estado gobierna privilegiando un sistema técnico-administrativo, que se hace total “cuantitativamente” al dejar que la sociedad civil se gobierne a sí misma y el Estado no sea más que orden policial, por lo que los más fuertes en la sociedad civil, los más poderosos económicamente, se hacen los auténticos dueños del Estado, y lo usan de modo indirecto sin hacerse responsables ante los sometidos, rompiendo, según Schmitt, el “contrato” que exige la visibilidad del poder. El “Estado total cuantitativo”, que se corresponde con lo que llamamos Estado de bienestar, se inmiscuye indiscriminadamente en todos los dominios. Se hace total en un sentido cuantitativo, en el sentido del volumen pero no de la intensidad y la energía políticas. Schmitt sostiene que el Estado pluralista de la República de Weimar se ha convertido en un Estado de este tipo por su debilidad e incapacidad para detener los ataques de los partidos extremistas, y que su expansión es consecuencia de su debilidad.⁴⁴² Este Estado interviene en todos los ámbitos y esferas de la vida del pueblo, en la forma despolitizada de la técnica, la economía y la administración. En él, sólo alguno de los grupos de interés de la sociedad, lo que hoy llamaríamos un *lobby*, se apodera del aparato estatal y se convierte en oligarquía.

En cambio, la variante “fuerte” es aquella que, como el “Trabajador” de Jünger, es capaz de apoderarse y someter los medios de la técnica. Este Estado se hace “total”

⁴⁴⁰ Basándose en esta distinción binaria de formas de “Estado total”, Kelsen lo acusa de que sus métodos para deshacerse del parlamentarismo se sirven de una “dialéctica mística”, que desemboca en un dualismo de corte gnóstico, en la lucha de Ormuz y Ahriman. En Kelsen, H., *¿Quién debe ser el defensor de la constitución?*, Tecnos, 1999, pp. 79-80.

⁴⁴¹ Jünger, E., *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, Tusquets, 1995; Jünger, E., *El trabajador. Dominio y figura*, Tusquets, 1993. En el legado de Blumenberg aparecieron textos sobre Jünger, recogidos en *El hombre de la luna. Sobre Ernst Jünger*, Pre-textos, 2010.

⁴⁴² Schmitt, C., “Further Development of the Total State in Germany”, en *Four Articles*, pp. 22-23.

porque domina sobre la sociedad civil y es capaz de mantener la paz en su interior, de distinguir entre amigos y enemigos, y reivindicar para sí el dominio sobre el nuevo centro de gravedad dominante: es total “cuantitativamente”, “controla de manera exclusiva los nuevos instrumentos de poder y se sirve de ellos para acrecentarlo”. Se corresponde con el Estado fascista de Mussolini, que se denomina a sí mismo “*Stato totalitario*”. Es un Estado fuerte, autoritario, capaz de imponer una voluntad política sobre la miríada de intereses que gobiernan sobre el parlamento y que, según Schmitt, debilitan el Estado. Es un Estado que aspira a la integración de los intereses sociales bajo una unidad autoritaria.⁴⁴³

Según Kervégan, puede considerarse que el objetivo de Heidegger en “La era de las concepciones del mundo” es una continuación de la reflexión histórico-política de Schmitt en “La era de las neutralizaciones” llevada al campo filosófico.⁴⁴⁴ Si para el primero es el cumplimiento y el acabamiento de la metafísica, sustancia constante a lo largo de dos mil quinientos años de olvido del ser, para el segundo es el cumplimiento del gobierno de la falta de espíritu sobre el espíritu, la moderna “era de la técnica”. Son filosofías de la historia invertidas, que a la vez que muestran la debilidad de toda filosofía de la historia, en tanto concepciones que presuponen un sentido unívoco, sometido a una ley, muestran también su capacidad crítica para hacer pronósticos no del todo desencaminados.

Las analogías con el “destino racionalizador” y la “jaula de hierro” weberiana son evidentes; la influencia directa de Weber en las teorías de Schmitt está documentada y ha sido a la vez muy discutida, generalmente para dirigir el reproche al jurista de tergiversar y retorcer las teorías del filósofo social de las religiones. Y aunque no es éste el objeto de la investigación, se puede decir que si Weber busca la ética económica subyacente a toda religión, centrando su atención en las “religiones universales”, pero

⁴⁴³ John P. McCormick resume así la cuestión del Estado Total: “Schmitt here refers to the two alternatives for states emerging in the early twentieth century: the weak ‘quantitative’ total state, a welfare state or Sozialstaat, and the strong ‘qualitative’ total state that most closely resembles Mussolini’s Italian state. The former state is drawn into society by myriad special interests, thus depleting the state’s vitality, while the latter sets its own terms of engagement with society, thus retaining its vigor and integrity. The quantitative total state presides over the subversion of the separation of power and the deformalization of law as groups ask for more specific regulations, especially redistributive policies, that expand the administration in an unprecedented manner. Drawing on Weber’s studies of bureaucracy, Schmitt raises the specter that the administrative decrees associated with the total state represent the ascendancy of the administrative over the legislative state”. McCormick, J. P., “Identifying or Exploiting the Paradoxes of Constitutional Democracy? An Introduction to Carl Schmitt’s *Legality and Legitimacy*”, introducción a Schmitt, C., *Legality and Legitimacy*, Duke University Press, 2004.

⁴⁴⁴ Kervégan, J.-F., *Hegel, Carl Schmitt*, p. 105. Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Alianza, 1996.

sin excluir la posibilidad de aplicar su método a cualquier tipo de religión o de “imagen metafísica del mundo”,⁴⁴⁵ Schmitt busca la ética política. La sucesión de teologías políticas fijadas en las correspondientes imágenes metafísicas del mundo, que determinan el destino de la modernidad, tienen un principio político, y reenvían a la lucha existencial,⁴⁴⁶ que también se lleva a cabo en el “terreno espiritual”, en el mundo de las ideas, pues todo concepto, y no sólo los de la esfera jurídico-política, tiene un sentido polémico, es lucha concreta en un momento concreto. El carácter polémico de los conceptos hace que la guerra espiritual, guerra de conceptos o guerra hermenéutica, sea tan importante como la guerra real con armas reales y que tenga además un sentido similar. Los conceptos son “armas” espirituales que forjan imágenes del mundo, con las que se lucha por apoderarse de las armas reales. Por tanto hay una guerra por forjar imágenes del mundo, cuya resolución no es un consenso dialogado ni una “discusión eterna”,⁴⁴⁷ sino una victoria o una derrota. ¿Pero acaso no regresamos así a la situación pre-hobbesiana de guerra civil hermenéutica? ¿No es “La movilización total” y el “Estado total” un mito, opuesto a la teología política inspirada en el Catolicismo romano y la visibilidad de la Iglesia?⁴⁴⁸

Si bien me he concentrado en la versión de la teoría de Schmitt que atribuye el origen de la absolutización de la técnica a la Reforma y a la división entre Estado y sociedad surgida de ella, en su teoría se puede hallar una segunda versión que atribuye el origen de la neutralización técnica a la dialéctica “natural” entre tierra y mar. En la tierra, concretamente en lo que denomina “toma de la tierra” (*Landnahme*), “asentamiento” (*Ortung*) y “ordenación” (*Ordnung*) encuentra los actos constituyentes de toda unidad política,⁴⁴⁹ y, por lo tanto, de todo agrupamiento amigo-enemigo. El mar, y las islas, donde tienen siempre su no-lugar las utopías, representa la utopía tecnológica, el “des-asentamiento” (*Ent-ortung*), negador de lo político y, como tal,

⁴⁴⁵ Es evidente que “Los tipos de la concepción del mundo y su constitución en sistemas metafísicos” de Dilthey, de 1911, también ejerció influencia en la formulación de la teología política de Schmitt.

⁴⁴⁶ Sobre el carácter existencial de lo político según la filosofía schmittiana véase parte V.

⁴⁴⁷ La “clase discutidora” aparece en Schmitt desde muy temprano, como mínimo desde *Romanticismo político*, y a lo largo de toda la obra. Se inspira en Donoso Cortés, pero podría haberlo hecho en Agustín Cochín, por ejemplo en *L'Esprit du jacobinisme. Une interprétation sociologique de la Révolution française*, PUF, 1979 o *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne: Études d'histoire révolutionnaire*, Éditions du Trident, 2011, donde se reúnen ensayos de este lúcido reaccionario muerto en la Primera Guerra Mundial y “rescatado” por Furet F., *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1983.

⁴⁴⁸ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, Tecnos, 2000; “La visibilidad de la iglesia. Una reflexión escolástica”, *Daimon*, 1996, nº 13, pp. 11-18.

⁴⁴⁹ Un análisis preciso de la importancia de estos conceptos en la teoría jurídico-política de Schmitt se encuentra en Navarrete Alonso, R., *Alcance jurídico-político de la concepción mesiánica del tiempo histórico*, especialmente en el capítulo VI, “Teología política, asentamiento y toma de la tierra”.

impulsor de una forma a-política de vida. “Una ordenación terrestre, en cuyo centro está la casa, tiene necesariamente una relación fundamentalmente distinta con la técnica que una clase de existencia cuyo centro es un barco. (...) La isla de Inglaterra, al seguir la llamada de los océanos que se abren y realizando el paso a una existencia marítima, dio una magnífica respuesta histórica a la llamada histórica de la época de los descubrimientos. Con esto creó al mismo tiempo los supuestos de la Revolución industrial y el comienzo de la época cuya problemática vivimos hoy”.⁴⁵⁰ Para Schmitt, “el paso a una existencia marítima tiene por resultado en sí mismo y en su más amplia e íntima consecuencia el desencadenamiento de la técnica como una fuerza autónoma”.⁴⁵¹

A pesar de no estar de acuerdo con las soluciones autoritarias, fascistas, propuestas en sus análisis, sus diagnósticos pueden resultar, especialmente hoy, útiles y esclarecedores. La situación actual podría compararse con la forma del “estado total” débil, cuantitativo, que se presenta como políticamente neutro, que administra pero no gobierna, que sigue los dictados del centro de gravedad dominante, el mercado financiero. La élite oligárquica la forman, por tanto, los poseedores del capital financiero, que junto con sus “sacerdotes” intérpretes, los economistas, son capaces de derribar gobiernos, hundir divisas, hambrear a poblaciones enteras y desatar guerras allí donde más les convenga; los economistas cumplen la función mágico-sacerdotal de interpretar, en forma casi siempre oracular, los mensajes y las exigencias que los verdaderos dioses de la época nos envían. Pero con esto se están adelantando cuestiones que tendrán su lugar más adelante.⁴⁵²

⁴⁵⁰ Schmitt, C., “La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar”, *Revista de estudios políticos* nº 81, 1955, pp. 3-28, p. 23.

⁴⁵¹ Schmitt, C., “La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar”, p. 24.

⁴⁵² La cuestión del poder económico como nueva *auctoritas spiritualis*, más allá de toda *potestas* temporal, de todo “orden concreto” y de todo “mundo de la vida”, está presente en varias partes de la investigación. Ha sido tratada por Antonio Valdecantos en *La excepción permanente*.

III. 2 Blumenberg: alejamiento nominalista, “umbral de época”, superación de la gnosis, cambio de reparto y autoafirmación humana

Blumenberg busca una definición y delimitación precisas de lo que convierte a la modernidad en un periodo y actitud nuevos. Y lo hace como respuesta directa a quien en el periodo contemporáneo situó en el centro del debate la cuestión de la naturaleza, origen y legitimidad de la misma: Löwith en su libro de 1949 sobre la filosofía de la historia y sus orígenes teológicos. La respuesta de Blumenberg, pensada en forma de defensa de la modernidad, llega en 1962 en el congreso de filosofía alemana ya mencionado, y como crítica de la categoría de secularización, extendida luego en un libro (1966) y reformulada posteriormente en una reedición (1972-74).⁴⁵³ Es una defensa de la legitimidad de la idea de progreso, que no procedería de ninguna inmanentización del *eschaton* cristiano, sino que sería un postulado inmanente que surge del propio proceso de conocimiento, implícito en el método científico, y no de una intervención trascendente. Además, el “futurismo” contenido en la nueva idea de progreso es opuesto al viejo “futurismo” escatológico en el sentido de que éste estaría gobernado por un miedo sustancial que reza *pro mora finis* y desanima cualquier activismo inmanente, mientras que el moderno está lleno de esperanza y es esencialmente práctico-activista. La génesis de la idea de progreso puede localizarse tanto en la superación del carácter autoritativo que hasta ese momento poseía la ciencia aristotélica por la idea de progreso científico, obra común de las sucesivas generaciones guiadas por un mismo método, como en la superación de la idea de arte y literatura antigua como modelos permanentemente válidos de perfección para cualquier época, la famosa *Querelle des anciens et des modernes*.⁴⁵⁴ Según Blumenberg, “para la constitución de la Edad Moderna lo ejemplar no es el Renacimiento, sino precisamente la oposición que, a partir del siglo XVII, encuentra su tesis fundamental de la insuperabilidad de la literatura antigua, (...)”.⁴⁵⁵ El sustancialismo que detecta en el teorema de la secularización es contestado mediante un método de comprensión de los procesos de cambio y continuidad histórica como procesos funcionales de reocupación

⁴⁵³ Löwith interviene, como se ha dicho, con la conferencia “La fatalidad del progreso”, recogida en Löwith, C., *El hombre en el centro de la historia*.

⁴⁵⁴ Para comprender esta polémica, además del propio Blumenberg, me ha resultado de gran ayuda Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea*, Alianza, 1988. También el capítulo 4 de Bury, J.B., *La idea del progreso*, Alianza, 2009. Como se sabe Boileau sostuvo a los *anciens* y Perrault a los *modernes*. Perrault, Ch., *Parallèle des Anciens et des Modernes*, Stlakine, 1979.

⁴⁵⁵ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 123.

de posiciones, que pretende escapar a todo sustancialismo. Ya se ha señalado que es dudoso que lo consiga, pero en todo caso se hace necesario comprender qué distingue su sistema del resto, más allá de la acusación de sustancialismo.

Su método pregunta por las condiciones de posibilidad del surgimiento de lo nuevo, de la nueva “concepción del mundo”, en función del contexto en el que se produce. Las preguntas que el hombre es capaz de hacerse en un momento dado sobre sí mismo y sobre el mundo, y que determinan su autocomprensión de la “posición ontológica” que ambos ocupan, están determinadas por la historia de las interpretaciones heredadas, es decir, sometidas a un proceso de recepción selectiva darwinista,⁴⁵⁶ y que exigen ser respondidas con los medios disponibles. La continuidad aparece como herencia de preguntas y problemas y no de respuestas y sustancias. El proceso histórico es un proceso dialógico similar a la actividad humana del preguntar y responder. Su cuestión fundamental se refiere a cuáles son las preguntas orientadoras, que determinan o conducen el desarrollo de la historia del pensamiento y la cultura de occidente. Si lo nuevo de la nueva edad es el método científico-tecnológico de objetivación y apropiación del mundo, es decir, si esta es la respuesta, ¿cuál era la pregunta?

La intensificación de la omnipotencia llevada a cabo por el nominalismo en su polémica contra el realismo de la escolástica hace de los universales un mero producto de la voluntad de Dios, privándolos de toda firmeza metafísica y obligando al hombre a buscar una nueva certidumbre en la que asentar su existencia, dado que los universales, carentes de cualquier realidad más allá de la mera voluntad omnipotente, podrían ser cualquier otra cosa si así lo quisiera Dios: “El Dios que no se obliga a sí mismo, (...), hace del tiempo la dimensión de la incertidumbre por antonomasia. Esto afecta tanto a la identidad del sujeto, (...), como también a la existencia del mundo, cuya contingencia radical puede pasar repentinamente (...) del ser a la apariencia, de la realidad a la nada”.⁴⁵⁷ El bien, lo justo, lo bello, etc. son tales porque así lo ha decretado Dios en su divina y soberana voluntad y no porque contengan en sí mismos nada que pueda vincular a un Dios omnipotente que sin embargo quisiera a la vez ser bueno, justo o bello. Si los universales tuvieran un fundamento distinto, si hubiera arquetipos independientes de la voluntad divina, entonces Dios no sería omnipotente, y pensar algo semejante significaría un insulto a su majestad. La pérdida de firmeza de los universales

⁴⁵⁶ Del que se hablará con más detalle en el capítulo dedicado a su *Trabajo sobre el mito*.

⁴⁵⁷ Blumenberg, H., *La legitimidad*, pp. 160-161.

por la radicalización nominalista de la voluntad y omnipotencia divinas, y que es definida por Blumenberg como *pérdida del orden*,⁴⁵⁸ obliga al hombre, como opción filosófica y vital, a buscar una nueva seguridad, pues su “mundo de la vida”⁴⁵⁹ ha perdido fundamento. Ya no puede fiarse de la voluntad arbitraria del soberano de este mundo, que puede destruirlo ahora mismo, o cambiar los decretos de salvación por los de condena sin por ello ser injusto o malo, o transgredir alguna regla que se hubiera dado a sí mismo o con la que se hubiera ligado. El mundo carece de la firmeza y seguridad que el hombre necesita para la vida, exigiendo la búsqueda de una nueva confianza más allá de la *potentia absoluta* y más allá del desierto de universales, del puro *factum brutum* en el que se ha convertido el universo.

Ese suelo firme y esa seguridad perdida en sus relaciones con Dios y con el mundo sólo pudo encontrarlos en sí mismo, en sus propias facultades y capacidades, en su acción sobre el mundo y en su teoría, pensamiento o especulación sobre él. El proceso por el cual el hombre alcanza nuevo suelo firme sobre el que fundar y asentar su existencia es conceptualizado por Blumenberg como “umbral de época” (*Epochenschwelle*); su resultado, un “cambio de reparto” que da lugar a la “autoafirmación” (*Selbstbehauptung*) humana, que como “acción” necesaria se contrapone especularmente y se corresponde con la “autoafirmación divina” del dios nominalista de la *potentia absoluta*. Abandonado por Dios y vuelto hacia un mundo que ha devenido “realidad absoluta”, puro *factum brutum*, el hombre debe lograr un nuevo distanciamiento de la realidad, cuya vivencia inmediata le resulta, como ser finito, insoportable e insostenible. La vieja función mítica de alejamiento y división de poderes, la parcelación, escisión y compartimentación de la realidad, (por ejemplo a través de la tabuización de objetos, aspectos o espacios de la misma), la ganancia de distancia espacial y apertura temporal lograda por el trabajo de y sobre el mito,⁴⁶⁰ que el viejo dios de la tormenta y de la guerra, devenido altitronante Único Dios Verdadero, había heredado como único garante de la firmeza del mundo, tiene que ser ahora lograda de otro modo. El espacio y el tiempo sufren un cierre sobre sí mismos que ahoga las posibilidades existenciales y filosóficas del hombre, que se ve de nuevo carente de mundo, pues sólo encuentra el *factum brutum* de la realidad, desierta de toda

⁴⁵⁸ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 135.

⁴⁵⁹ Se volverá sobre el concepto de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), fundamental en la filosofía, la metaforología y la antropología de Blumenberg.

⁴⁶⁰ Véase la parte VI.

significación; el viejo “mundo de la vida” cristiana desaparece ante sí, se cierra sobre sí mismo engullido por el “absolutismo de la realidad” (*Absolutismus der Wirklichkeit*).

Para Blumenberg, la modernidad es en realidad, más allá de cualquier otra cosa o de cualquier otra posible definición, la verdadera y definitiva superación del gnosticismo⁴⁶¹ tras el colapso de la primera superación de la teología medieval, heredera de Agustín: “La tesis que aquí va a ser defendida asume la conexión que hemos afirmado entre la Edad moderna y el gnosticismo, pero dando un vuelco a la cosa: la Edad Moderna sería una superación del gnosticismo”.⁴⁶² Esta segunda superación se hizo necesaria por el insoportable absolutismo teológico medieval, encarnado en la última forma o la forma consumada de la gnosis premoderna, el nominalismo, con el que “vuelve de nuevo el gnosticismo –no superado sino únicamente transplantado– en la figura del Dios oculto, con su soberanía absolutamente incomprensible”.⁴⁶³ Un Dios no sujeto a razones, es decir, y fundamentalmente, no sujeto ni siquiera al principio de no contradicción, hace que el hombre pierda toda posible seguridad y confianza en el mundo y en Dios mismo. El hombre se ve abandonado a sus propias fuerzas, entregado a la pura inmanencia de la facticidad más absoluta. El mundo deviene mero *factum brutum*, un puro hecho que sencillamente se impone como tal. Esta situación del mundo es absolutamente insoportable y por tanto en sí misma motivo de “autoafirmación”.⁴⁶⁴ Ockham es el ejemplo más sobresaliente de esta autoafirmación de la razón, destacado por el propio Blumenberg, interesado en convertir el nominalismo⁴⁶⁵ en puro impulso hacia la modernidad como su superación y a la vez descartar de él todo elemento genuinamente moderno: si Dios es absolutamente incognoscible, si es pura *potencia absoluta*, la razón se autoafirma mediante la suposición de que si se encuentra una razón sencilla para explicar un fenómeno concreto debemos suponer que es la correcta, aunque ello no pueda excluir que Dios actúe por causas más escondidas. Su principio de

⁴⁶¹ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 124.

⁴⁶² Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 124. Se refiere al vuelco de la tesis de Voegelin, expuesta en *From Enlightenment to Revolution*, Duke University Press, 1975; *Science, Politics and Gnosticism*, Regnery Publishing, 1997; y, especialmente, en *La nueva ciencia de la política*.

⁴⁶³ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 133.

⁴⁶⁴ “La segunda superación del gnosticismo (...) se realiza en condiciones que se habían agudizado. Ya no es capaz de seguir rescatando el cosmos de la Escolástica (...). La salida de la huida hacia la trascendencia (...) ha perdido relevancia precisamente por el absolutismo de una decisión dictada por la gracia divina y a causa del criterio de que la salvación viene de una fe que ya no es elegible. Este cambio de presupuestos deja entrar en el horizonte de intenciones posible la alternativa de la autoafirmación inmanente de la razón mediante el dominio y la transformación de la realidad”. Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 135.

⁴⁶⁵ Por esta conceptualización del nominalismo Blumenberg ha recibido muchas críticas. Algunas de ellas son comentadas al final de este capítulo.

la navaja es ya una autoafirmación radical de la razón frente a ese Dios que no nos deja conocer sus causas y motivos, y una demostración directa, en realidad, de que podemos perfectamente prescindir de Él, o más bien, de que Él se ha hecho a sí mismo prescindible precisamente a través de su máxima potenciación. Ockham es a la vez el último gnóstico, pues hace de Dios pura voluntad y puro poder, y el primer moderno, pues encuentra en su navaja la forma mínima imprescindible e irrenunciable de autoafirmación de la razón. Se puede incluso considerar como el primer “*principium rationis insufficientis*”⁴⁶⁶ que haya aparecido en la historia de la filosofía. No podemos decir cómo actúa Dios, si por causas próximas o lejanas, si directa o indirectamente, pero precisamente por eso la razón ha de suponer que la explicación más sencilla es la cierta y conviene arreglárselas con ella, sin presuponer o hipostasiar causas ocultas, aunque nunca podrá estar segura de que coincida, como razón insuficiente, con la verdadera voluntad de Dios: “Mas justamente esa riqueza de *abundancia* creadora lleva a la razón humana a la perplejidad de tener que servirse de su *economía* de conceptos clasificadores (...) como una construcción auxiliar tan necesaria como insuficiente, lo cual significa que sólo puede comprender de antemano su dominio teórico de la realidad como autoafirmación”.⁴⁶⁷ Pero para Blumenberg, si bien el nominalismo de Ockham “no es, ciertamente, un dualismo metafísico de tipo gnóstico”, sí es, “en la práctica, un equivalente suyo *ad hominem*: sólo el Dios de la salvación es seguro y fiable, un Dios que se ha autolimitado en su *potentia ordinata*, (...), pero reservándose aún a sí mismo, con la predestinación, el ámbito de aplicación de ese querer ser fiable”.⁴⁶⁸ Sólo esta restricción diferencia el “dualismo pragmático” de finales de la Edad Media del dualismo gnóstico de la Antigüedad.

Para comprender la modernidad como segunda superación es necesario comprender el fracaso de la primera, que, precisamente por no llegar a ser superación, puede ser pensada a su vez como modernidad fracasada o, inversamente, puede pensarse la propia modernidad como Edad Media triunfante, en un juego de espejos en el que se recrea Marquard para mostrar que también un nuevo reparto puede ser simplemente uno

⁴⁶⁶ El “principio de razón insuficiente” es el principio que gobierna la filosofía de la autoafirmación de Blumenberg. Volveremos sobre él en relación con su antropología.

⁴⁶⁷ Se refiere a Ockham y su navaja en relación con los conceptos de *potentia absoluta* y *ordinata* de Dios en las páginas 152 y ss., para decir que tal distinción “no le garantiza ningún alivio a la situación de la razón, porque si bien implica que el *ordo*, una vez elegido, es mantenido, no revela nada sobre el cuál es el contenido del orden querido por Dios”. Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 152.

⁴⁶⁸ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 153.

viejo invertido.⁴⁶⁹ Antes de pasar a analizar la historia del cristianismo como superación finalmente fracasada de la gnosis, se debe señalar que es posible que Blumenberg incurra en contradicción al afirmar que no existe un canon fijo de cuestiones, pues, al menos por lo que respecta a la gnosis, hay una permanencia y una durabilidad del desafío de ésta que incita a la duda, tanto más cuanto de hecho es la cuestión que determina la modernidad como éxito. Que la pregunta gnóstica no pueda ser eliminada sin más, sino que exija ser superada, parece contradecir la posibilidad misma de intervenir directamente sobre el canon de preguntas y exigencias. De hecho, si no en *La legitimidad de la modernidad*, sí en el *Trabajo sobre el mito* hay ya una irónica autorrefutación.⁴⁷⁰ (Blumenberg reconocerá que quizá el canon sí sea fijo, aunque indeterminado, lo que haría del repertorio de metáforas absolutas y mitos algo limitado).

¿Por qué fracasa el cristianismo como superación de la gnosis? Fue Marción quien representó el máximo desafío para el cristianismo de los primeros siglos y el que forzó a la Iglesia a constituirse como tal y a elaborar un dogma, que fue ya desde el principio un contradogma, y a establecer un canon de escrituras sagradas que era un contracanon del elaborado por el propio Marción, el cual redujo por su parte el suyo a los textos de Pablo y al Evangelio de Lucas, este último además expurgado de lo que consideraba extrapolaciones introducidas por las potencias de este mundo.⁴⁷¹

La respuesta provisionalmente definitiva, si se permite el oxímoron, a la separación gnóstica del Dios creador, demiurgo estúpido, tiránico y malvado, del Dios redentor, escondido y oculto, que no interviene en el mundo sino para salvar los escasos restos de naturaleza divina se han visto atrapados en él, la ofreció Agustín, obispo de Hipona y ex maniqueo, fijando definitivamente como doctrina incontestable la pecaminosidad general de la naturaleza humana y su libre arbitrio como fuente única del mal del y en el mundo, tanto del mal físico, el sufrimiento, el dolor, el trabajo, el parto, como del mal metafísico, la muerte. Sólo exonerando al Dios creador de la responsabilidad del mal presente en su creación y atribuyéndosela al hombre pudo

⁴⁶⁹ Marquard en varios lugares, especialmente en *Las dificultades*.

⁴⁷⁰ Carchia, G., "Introduzione all'edizione italiana".

⁴⁷¹ Para la historia y las principales ideas de la gnosis, y del maniqueísmo como su forma más radical, he utilizado los estudios de Puech, H.-Ch., *En quête de la gnose, t. I : La gnose et le temps; t. II : Sur l'évangile selon Thomas*, Gallimard, 1978; Puech, H.-Ch., *Sur le manichéisme et autres essais*, Flammarion, 1979; Eliade, M., *Histoire des religions et idées religieuses, t. II : De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Payot, 1978, pp. 353 y ss; Harnack, A. von, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, Éditions du Cerf, 2005; pero sobre todo, teniendo en cuenta los vínculos directos con Blumenberg y el propio mérito del libro, a Jonas, H., *La religión gnóstica*; Piñero, A., *Cristianismos derrotados*. Para los textos gnósticos, Piñero, A., (Editor), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, tres volúmenes, Trotta, 2000-2004.

salvar la unidad divina.⁴⁷² La respuesta agustiniana, que carga al hombre con semejante peso, se convirtió en el punto de referencia fundamental de la ortodoxia de la Iglesia por relación a la cual se establecieron como herejías los movimientos mesiánico-revolucionarios que de vez en cuando despertaban por toda Europa a lo largo de la Edad Media.⁴⁷³ Con él se entra en la “edad del dogma”.

El absolutismo teológico es motivo directo de la autoafirmación moderna, legítima y legitimada por ese mismo absolutismo. Al someter al hombre a un estado de absoluta contingencia lo obliga, para escapar de esa “situación gnóstica”, a recurrir a sus propias fuerzas, dado que Dios se ha alejado tanto que se ha hecho indiscernible en su voluntad, incognoscible, irrepresentable y demás atributos negativos que lo convierten, precisamente por su máxima potenciación como Dios, en absolutamente indiferente para el mundo y para el hombre; es decir, la consecuencia de la máxima potencia de Dios es la misma que la de su muerte, la habilitación del hombre, forzado a recurrir a sus propios medios de supervivencia existencial y filosófica. No se le podría exigir con derecho al hombre que renuncie a su vida y a su razón⁴⁷⁴ en base a ese alejamiento de Dios, pues nadie puede afirmar ya nada concreto sobre Él, de tal modo que la habilitación del hombre es su consecuencia necesaria e ineludible. “Quien reduzca el concepto de Dios a la omnipotencia y al libre arbitrio tendrá que ver –si es consecuente– en la materia la esencia de la creación y remitir todo a la materia”.⁴⁷⁵ El alejamiento del Dios arbitrario, cuya omnipotente voluntad no está sometida a ningún principio de universalidad, ni siquiera al de no contradicción, convierte el mundo en un desierto de universales, entregado a la pura facticidad de la contingencia más absoluta,⁴⁷⁶ pero a la vez dejándolo disponible para cualquier intervención sobre él: “La *pérdida del orden*, (...), sería el presupuesto de una concepción (...) que habría dejado de percibir en los hechos aquel carácter vinculante del cosmos antiguo y medieval, viéndolos, por tanto, en toda su abierta disponibilidad. La desaparición del orden viene vinculada, a su vez, con un nuevo concepto de la libertad humana. Pero la carga que corresponde llevar en este caso al hombre es de una naturaleza distinta a la impuesta por Agustín. Se trataría

⁴⁷² Es la misma argumentación que ofrece Marquard.

⁴⁷³ Ejemplarmente analizados por Cohn, N., *The Pursuit of the Millennium*. Ya en el capítulo tres del génesis está implícita esta teodicea. En el mundo judío esos tres primeros capítulos no tuvieron mucha relevancia. El asunto central era la *beríth*.

⁴⁷⁴ La autoconservación es un presupuesto irrenunciable tanto de la vida como de la razón, incluso lo sería de todo ser, que tiende por naturaleza a conservarse. Se retomará más adelante.

⁴⁷⁵ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 147.

⁴⁷⁶ Pascal es de los primeros en expresar el sentimiento ante esta contingencia absoluta a la que se ve entregado el hombre moderno: “Le silence éternel de ces spaces infinis m’effraie”.

de una responsabilidad por el estado del mundo, como una exigencia que apunta hacia el futuro y no como punto de una culpa original del pasado. (...) Los males del mundo ya no aparecen (...) sino como características de la facticidad misma de la realidad”.⁴⁷⁷

Y la primera y fundamental consecuencia de esa radical contingencia del mundo es la rehabilitación de la *curiositas*,⁴⁷⁸ condenada como pecaminosa a lo largo de la Edad Media desde que Agustín la convirtiera, perversamente, en un vicio que desvía al hombre de la única y genuina preocupación humana legítima, la salvación de su alma. Si Dios está absolutamente alejado, como muerto para el mundo, y el mundo está absolutamente privado de su presencia, entonces cualquier cosa que se haga en el mundo no puede, en ningún caso, alcanzar a Dios, no puede dañar su divina e inmaculada majestad, lo que significa que la curiosidad no le alcanza, por lo que automáticamente queda rehabilitada como posibilidad abierta al hombre: “(...) ya no era posible seguir sosteniendo la credibilidad del carácter *providencial* de la idea de la creación, circunstancia que hacía cargar sobre el ser humano todo el peso de su autoafirmación. La autoafirmación no significa aquí pues, la pura conservación, (...). Significa todo un programa existencial”.⁴⁷⁹ Además, la antigua preocupación omniabarcante por la salvación del alma, que debía ser objeto central de las preocupaciones del hombre y que condujo a la condena de la curiosidad como vicio de la concupiscencia que desviaba de la verdadera vocación, ha quedado también fuera del alcance de unas obras humanas que merezcan aquella salvación,⁴⁸⁰ pues Dios, en su absoluta y omnipotente voluntad, establece según su arbitrio lo justo y lo injusto, y podría cambiar mañana mismo de opinión y condenar a todos los hombres al infierno, o hacer justamente lo contrario, sin por ello dejar de ser absolutamente justo y bueno. La propia posesión de la fe deviene cuestión de gracia. Por eso preocuparse por la salvación deviene una actitud teológicamente absurda y la curiosidad deviene teológicamente posible, o al menos teológicamente indiferente. Como mundo despojado de la presencia real de Dios y convertido en pura contingencia y facticidad, puro *factum brutum*, se ofrece como abierto a esa nueva curiosidad del hombre. La inalcanzabilidad

⁴⁷⁷ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 135.

⁴⁷⁸ Blumenberg hace una historia de la *curiositas* y sus metáforas en *La risa de la muchacha tracia: una protohistoria de la teoría*, Pre-Textos, 1999.

⁴⁷⁹ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 136.

⁴⁸⁰ “Querría señalar, como uno de los grandes momentos que oscilan indecisos entre dos épocas, la fecha del 26 de abril 1336, cuando Petrarca subió al monte Ventoux –‘con el único deseo’, como escribe él, ‘de ver la altura insigne del lugar’. Ya arriba abre las Confesiones de san Agustín y lee el pasaje del libro X donde se condena la *curiositas*, y ‘Petrarca se siente de nuevo como aturdido, irritándose por su admiración hacia lo terreno’. Blumenberg, H., *La legitimidad*, pp. 341-343.

de Dios habilita el mundo como lugar único de las preocupaciones del hombre y la curiosidad con la que alcanza a esa nueva realidad.

Porque la curiosidad moderna no es ya la misma que la de la Antigüedad. Tras su paso por las cavernas del vicio ha sufrido una transformación radical que la ha convertido en puro instrumento de la autoafirmación humana, en lugar de un ideal de vida teórica, una forma de vida contemplativa. Para ilustrar este cambio en la condición misma de la curiosidad teórica Blumenberg se refiere a la polémica entre Leibniz y Clarke en torno al espacio absoluto de Newton, cuyo núcleo estaría en la pregunta sobre cómo se ofrece al hombre la realidad de la naturaleza.⁴⁸¹ La conclusión que se puede extraer de la polémica es la constatación de la “equivalencia total entre el sistema de la voluntad absoluta y el sistema del azar absoluto, entre el voluntarismo y el atomismo: ‘*La volonté sans raison seroit le hazard des Epicuriens*’”.⁴⁸² Dios ha sido reemplazado por el azar. Esta equivalencia “proporciona el hilo conductor del *cambio de papeles* que se llevará a cabo en el reemplazo de la explicación de la naturaleza de finales de la Edad Media por la de principios de la Edad Moderna”.⁴⁸³ El cambio de reparto o reocupación de la posición de Dios por el azar habilita y vuelve competente la curiosidad, que no puede ya dañar ni la majestad de Dios ni la salvación del hombre, y deviene medio de autoafirmación activa y no de feliz contemplación teórica como entre los antiguos. Ahora el hombre no necesita contemplar el mundo para confirmar en él la armonía del orden natural del cosmos o la bondad y belleza de la obra de Dios como reflejo de su propia belleza, bondad, grandeza, potencia y sabiduría infinitas. Ahora lo que necesita son instrumentos de supervivencia y de aseguramiento para alcanzar una nueva confianza en la fiabilidad del mundo, lo que hace que la curiosidad adquiera la forma de un método instrumental que permita alcanzar la mínima estabilidad necesaria para la vida. De ser un método de contemplación para alcanzar la sabiduría deviene un método de investigación para alcanzar el dominio sobre el mundo y sobre sí mismo, deviene, en definitiva, método científico-experimental.⁴⁸⁴ La pérdida de suelo provocada por la

⁴⁸¹ Blumenberg, H., *La legitimidad*, pp. 147 y ss.

⁴⁸² Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 148.

⁴⁸³ Aunque “el carácter *sistemáticamente* sustituible, según Leibniz, de ambas tesis no significa que también tengan que ser equiparadas en su función *histórica*. (...) Al contrario, mostraba el sustrato material del mundo como una potencialidad carente de sentido en sí misma y, por ello, lista para lo que disponga la razón humana. El cambio de papeles (...) entre la *voluntad* absoluta y la *materia* absoluta definía el mundo precisamente como lo no dado de antemano, como una tarea, en vez de un presupuesto”. Blumenberg, H., *La legitimidad*, pp. 149-150.

⁴⁸⁴ “El crecimiento del potencial técnico (...) sólo se podría derivar de una nueva cualidad de la conciencia humana. En el crecimiento del ámbito de la técnica habría una voluntad de violentar la realidad propia de una forma nueva de *humanidad*, que sale conscientemente al encuentro de esa realidad

potenciación de la transcendencia es necesariamente compensada por la ganancia de sustrato seguro por el dominio técnico.

Por tanto lo que se da es una superación técnico-científica de la situación gnóstica en la que se ha visto enredado el hombre al hacer de su dios el dios más absolutamente otro y arbitrario que concebir se pueda: “Por mucho que la intención haya sido inicialmente llevar las aspiraciones teoréticas a un punto donde se haga inevitable su renuncia y la necesidad, con ello, del sometimiento bajo la fe, la dinámica inmanente al tema va a parar al resultado opuesto: la conciencia de que justamente en aquello que debería ser abandonado se encuentra, necesariamente, lo irrenunciable del interés humano”.⁴⁸⁵ Y esa superación está teológicamente legitimada, rasgo que muchos críticos, especialmente del campo teológico, que permanecen aferrados a distintos absolutos, no tienen en cuenta, hablando, como Schmitt, de “autohabilitación” del hombre. No hay mera autohabilitación, o la hay sólo en la medida en que la nueva actitud del hombre está teológicamente legitimada del modo descrito; incluso se puede hablar de legitimación teológica de la nueva actitud, como hará expresamente Marquard cuando hable de ateísmo “*ad maiorem Dei gloriam*”.⁴⁸⁶ La radicalidad de la autoafirmación está determinada por el propio alejamiento y ocultamiento divino en su absoluta omnipotencia y transcendencia inalcanzable,⁴⁸⁷ de tal modo que no cabe ni siquiera pensar que pueda cometerse, ni de obra ni de pensamiento, ningún tipo de pecado contra él. Nada es ilegítimo, no existe la posibilidad de pecar, al menos contra Dios; no hay riesgo de impiedad o de ilegitimidad. Creo que el propio Blumenberg no subraya suficientemente este rasgo de su teoría que hace de la modernidad algo teológicamente legitimado, cosa que sí señala y recalca Marquard en su teoría de la secularización a través de la teodicea, cuyo estadio final es el suicidio teodiceico de Dios.

En el nuevo reparto, fruto del alejamiento de Dios, el hombre, pertrechado con su curiosidad, se ve obligado a construirse un mundo propio con los medios a su alcance, llegando a conseguir finalmente una nueva posición autoforjada en sí mismo y por sí mismo que, aunque precaria, es al menos la condición mínima exigida para poder

alienada. El hombre reflexiona sobre las carencias de la naturaleza viéndolas como un acicate”. Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 137.

⁴⁸⁵ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 154.

⁴⁸⁶ Marquard, O., “Dificultades con la filosofía de la historia”.

⁴⁸⁷ “La materialización radical de la naturaleza se corrobora como el correlato sistemático del absolutismo teológico. El hombre, al que se ha privado, con el ocultamiento de Dios, de las garantías metafísicas que Éste le daba con respecto al mundo, se construye un contra-mundo, con una racionalidad y disponibilidad elementales”. Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 173.

seguir viviendo, por disminuida que haya quedado su seguridad y la legitimidad de su posición en el mundo. Descartes es quien forja la nueva seguridad en el nuevo mundo: “La certeza absoluta que busca Descartes (...) no sería una *secularización* de la certeza de la salvación, (...), sino su necesaria contraposición, teológicamente exigida”.⁴⁸⁸ No estando ya disponibles las seguridades de la trascendencia, la nueva posición ha de ser forjada y alcanzada de modo absolutamente inmanente, no por propia renuncia humana a la trascendencia, (carencia que le cuesta un ímprobo esfuerzo asumir), sino obligado el hombre por Dios, forzado por Él. La pérdida de confianza en Dios se ha producido más bien como resultado perverso del exceso de confianza en él; el poder de Dios, que en su momento generó un “mundo de la vida” y la posibilidad de una vida humana (cristiana), ha crecido tanto y se ha vuelto tan arbitrario, impredecible, incognoscible, etc., que precisamente el aumento teológico de su poder, su potenciación absoluta, hace estallar el marco en el que cumplía su función estabilizadora, quedando en ese mismo momento despotenciado, haciendo obligatoria y forzando la búsqueda de un sustituto capaz de ejercer con unas mínimas garantías la vieja función asignada a Dios: ganar confianza sobre la realidad.⁴⁸⁹ El mundo que fuera “mundo de la vida” deviene *factum brutum*, pura realidad vacía de significado, privada de la presencia de cualquier contenido universal y de cualquier razón. Frente a él y gracias a él y a la implícita rehabilitación de la *curiositas* nacen la ciencia y la técnica modernas, no como neutralización de un conflicto teológico-político, sino como autoafirmación humana, como nueva ganancia de distancia y de confianza sobre el absolutismo de una realidad abandonada por Dios y devenida, por lo tanto, angustiante y terrorífica, numinosa. Según Blumenberg, “el precio que debe pagarse por esta liberación es que la teoría ya no será referida a ese punto de quietud de un contemplador feliz, sino al taller del esfuerzo humano. La teoría (..) ha perdido ya, en el fondo, su valor inmanente, el rango de ser un fin en sí misma; por consiguiente, la funcionalización de la teoría para cualquier clase de fines o su mediatización por la técnica vienen precedidos por la pérdida de esa característica que tenía de ser un fin en sí misma”.⁴⁹⁰ La autoafirmación es una actitud existencial y no mera descripción de un estado de cosas. Es una respuesta

⁴⁸⁸ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 179.

⁴⁸⁹ “Descartes se obligó a dar un paso más al afirmar que tiene que ser refutada la hipótesis de la imposibilidad general del conocimiento para ganar así un suelo seguro (...), pero no por haberse opuesto a la tradición con la violencia de una nueva intervención radical y un nuevo proyecto, sino al *explicitar* las implicaciones del absolutismo teológico y obligarlas a un avance decisivo”. Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 196.

⁴⁹⁰ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 201.

existencial concreta a una situación existencial concreta, provocada por el colapso de la teología medieval. Es una nueva actitud, “una nueva especie de *seriedad* lo que deja su sello en el deseo de conocer de la Edad Moderna”.⁴⁹¹

El estallido del marco funcional en el que ejercía su función de garantía y estabilidad hace necesario un nuevo reparto de funciones en la tríada teológico-metafísico-antropológica Dios-mundo-hombre, que rige los destinos del hombre y determina su devenir. Ha surgido una vacante que provoca desplazamientos y corrimientos de suelo en el resto de posiciones funcionales que necesitan ser reajustadas y sometidas a un nuevo ordenamiento funcional (sustancial), reocupadas o dejadas expresamente vacantes, que es otra forma de ocuparlas. Este nuevo reparto fruto del estallido gnóstico del marco escolástico medieval es lo que dará origen a una nueva época, pues como se verá, una época está siempre definida y determinada por un nuevo reparto, que como tal establece un “umbral” que ha de ser traspasado. El nuevo reparto moderno tiene unas características especiales respecto a otros antiguos repartos, al menos tal y como lo piensa Blumenberg en *La legitimidad*, pues está sometido a exigencias procedentes del marco de preguntas heredadas del fracaso escolástico frente a la gnosis. Si bien allí considera que no hay un canon fijo de cuestiones y que no hay un camino a priori que nos permita determinar qué cuestiones deben ser preguntadas, y en consecuencia cuáles son legítimas, sino que es necesario mostrar en cada caso cómo una cuestión deviene tal en determinada época y sólo en tal época, y cómo esa necesidad de respuesta que solicita está también determinada por la época en la que surge, abonando así, implícitamente, un relativismo historicista absoluto (del que efectivamente ha sido acusado),⁴⁹² en otras obras acaba por corregir esta suposición, que de todos modos tampoco es apurada hasta el final en la propia *Legitimidad*. De hecho corrige su supuesto relativismo historicista extremo hasta el punto de postular una serie de funciones antropológico-significativas universales que deben ser satisfechas en todo tiempo y lugar, cuyo postulado principal es la autoconservación.⁴⁹³ Si para la modernidad se reserva el postulado de la autoafirmación en lugar de la mera autoconservación se debe a la radicalidad de la exigencia surgida de y reclamada por el absolutismo teológico. Más adelante se constatará cómo, en su antropología hay una serie de funciones sustanciales presentes a lo largo de toda la historia, y sólo ellas

⁴⁹¹ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 182.

⁴⁹² Por ejemplo por el propio Schmitt.

⁴⁹³ Véase el capítulo sobre su antropología filosófica, en la parte V.

consienten alcanzar algún tipo de conocimiento histórico. Es necesario que los cambios y las novedades se realicen sobre un fondo estable, pues en caso contrario no podrían ni siquiera ser reconocidos como tales cambios y novedades, o bien sencillamente quedaríamos cegados y abrumados por su mera presencia.

La modernidad es entonces el intento de resolver un problema implícito en el pensamiento medieval tardío referente a la relación, decisiva para la existencia humana, de Dios, el mundo y el hombre. El problema fue elevado a sus más altas cotas de agudeza y urgencia por el nominalismo, que, como manifestación última y suprema de la gnosis, representa el punto extremo de la auto-renuncia humana. Precisamente por esas sus extremas consecuencias permite y autoriza el experimento mental de preguntarse qué sería posible para el hombre en relación con el mundo “*incluso si no hay Dios*”,⁴⁹⁴ experimento que permite la renuncia al conocimiento de las causas finales de los fenómenos, sus propósitos, pues esto significaría lo mismo que conocer la voluntad de Dios, conocimiento imposible por su absoluta potenciación nominalista, y que consiente encontrar morada y seguridad remitiéndose sólo a las causas eficientes, susceptibles de ser experimentadas y conocidas por el hombre, “*incluso si no hay Dios*”. La renuncia a las causas finales obligada por el nominalismo teológico habilita el terreno de las causas eficientes como campo experimental en el que el hombre puede recrear los fenómenos de la naturaleza. Conviene subrayar una vez más que la “desviación” de la mirada del hombre hacia ese nuevo territorio ha sido forzada y legitimada por la autorrenuncia extrema que ha supuesto el imposible conocimiento de la voluntad de Dios.

Para Blumenberg, el humanismo carecía de los medios necesarios para resistir a las dudas generadas por el nominalismo y por eso su condición es desde el principio transitoria.⁴⁹⁵ Las dudas que el nominalismo y la lógica agustiniana introducen respecto al mundo y a la providencia de Dios sobre éste sólo pudieron ser superadas a través de la renuncia a las causas finales y al giro hacia el campo experimentable de las causas eficientes.

La pregunta específica que suscita el enfoque historicista de Blumenberg es entonces ¿qué hizo posible a Copérnico?⁴⁹⁶ Es el sistema medieval el que estalla desde dentro o implosiona, en un proceso relativamente semejante, pero no idéntico, al de la

⁴⁹⁴ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 179.

⁴⁹⁵ Robert M. Wallace, “Translator's Introduction”, en Blumenberg, H., *The Genesis of the Copernican World*.

⁴⁹⁶ La respuesta la ofrece en *The Genesis of the Copernican World*.

sustitución de “paradigmas” en el desarrollo de una ciencia: “The exhaustive exploration of the speculative possibilities of the Scholastic system is aimed at displaying God's sovereignty and his *potentia absoluta*, but not at expanding man's knowledge of the world; if it nevertheless proves useful for the latter, then this is a result of the efforts to maintain the system's stability in spite of that demand on it”.⁴⁹⁷ El humanismo intenta dar el paso (imposible para el nominalismo, según Blumenberg, a pesar de la navaja de Ockham) a través del estoicismo, desprendido ya, eso sí, de las connotaciones visuales de la contemplación; pero como se ha dicho, no puede ser más que transición. Tampoco el neoplatonismo puede cumplir esta función, pues le falta precisamente la idea de una realidad homogénea cognoscible.⁴⁹⁸ Blumenberg supone entonces que lo que hizo posible la figura y la obra de Copérnico fue la unificación del mundo como objeto de teoría por parte del absolutismo teológico nominalista. Que Dios creara el mundo y viera “que era bueno” demuestra que tomó interés por el mundo simplemente porque había decidido crearlo. Todo sin distinción existe por y para Él y precisamente esta es la relación que Copérnico supone entre el hombre y el mundo, por lo que la posición de Dios, en lo que al conocimiento del mundo se refiere, puede ser ocupada o reocupada por el hombre. Que la teleología antropocéntrica contenida en el esquema de Copérnico no implique ningún orden particular del mundo es lo que la hace compatible con la matemática platónica y con el antropocentrismo estoico, pero no la supedita directamente a estos. Copérnico no es, por tanto, fruto de un impulso exógeno ni de un retorno a alguna tradición premoderna o el resultado de una continuación de tradiciones, sino que es el reflejo de un proceso sistemático interno del y en el pensamiento medieval cristiano como un todo. Pero no conviene, expositivamente, adelantar cuestiones que serán tratadas más abajo.

Cuando llegó la época que estamos describiendo, “no se perdieron también, en absoluto, las preguntas a las que este saber incuestionable pretendía dar respuesta. La desaparición progresiva de la credibilidad y del influjo de las respuestas medievales dejan en herencia las correspondientes preguntas. (...). La Edad Moderna se ve de este modo confrontada con preguntas procedentes de la Edad Media, que no puede soslayar olímpicamente. (...) la crisis de credibilidad de las grandes respuestas medievales deja un excedente de preguntas que podría describirse como un sistema de espacios vacíos

⁴⁹⁷ Blumenberg, H., *The Genesis*, p. 162.

⁴⁹⁸ Elisabeth Brient lo critica por esta vía. Véase más abajo.

que exigen ser rellenados”.⁴⁹⁹ Es esta herencia la que determina la existencia de un umbral, que puede ser un periodo más o menos largo de tiempo, y puede incluso ser indefinido en tanto en cuanto no se logre el acceso a un nuevo “mundo de la vida” y el hombre permanezca obligatoriamente a la intemperie, sin encontrar una nueva caverna en la que refugiarse. La salida de un mundo de la vida no tiene por qué producirse necesariamente por colapso de los techos de la caverna, sino que puede producirse forzada por lo insoportable en que se ha convertido la propia caverna, que es sentida ya sólo como cárcel y no como refugio u hogar. En el caso que nos ocupa se trata de una combinación de ambos factores, pues, por una parte, Dios ha abandonado el mundo por su propia voluntad y, por otra, el carcelero de este mundo se muestra como un amo tan cruel que el hombre renuncia a obedecerle ya más y se lanza en una “salida de la caverna” (*Höhlenausgänge*), sentida como liberación (la segunda es más bien la posición de Marquard, Blumenberg la ve como colapso). El amo, potenciado hasta los límites, ha abandonado la caverna, refugio y cárcel, en una imagen que sin duda recuerda al cuento de Kafka “En la colonia penitenciaria”.⁵⁰⁰

El umbral, más que un periodo de tiempo es una situación histórico-existencial. Y más que una situación estática es un movimiento, una dinámica, un salir y entrar, un pasar a través de. El umbral moderno se produjo según Blumenberg entre los movimientos de conservación de Nicolás de Cusa, que ya se encontró frente al umbral, y los de exaltada liberación jovial de Giordano Bruno, héroe⁵⁰¹ moderno por ser el primero que atravesó con verdadera decisión el umbral histórico existencial en que se encontraba el hombre.⁵⁰² Época, si nos atenemos a su significado originario, resultaría más apropiada para designar un acontecimiento concreto que el periodo de tiempo que inaugura. *Epoché* designaba la interrupción de un movimiento o el punto en el que un movimiento es detenido o invertido. En la terminología astronómica la *epoché* era el punto óptimo para la observación de un cuerpo celeste, su paso por el cenit, que invertía o reiniciaba su movimiento circular. (También en la astrología a esta posición se le atribuye un significado especial). Por tanto, en sentido estricto deberían ser llamadas épocas no los lapsos de tiempo, sino sus puntos de partida, es decir, el punto espacial que a su vez puede servir para la determinación de un plazo. En una variación

⁴⁹⁹ Wetz, F., J., *Hans Blumenberg: la modernidad y sus metáforas*, p. 46.

⁵⁰⁰ Kafka, F., “En la colonia penitenciaria”, en *La metamorfosis y otros relatos*, Cátedra, 1985.

⁵⁰¹ Aunque Blumenberg no cree en los “héroes” de la ciencia; más abajo se trata esta cuestión.

⁵⁰² Decidida alegría que, como se sabe, le costó cara y pagó con su muerte en la hoguera el 17 de febrero de 1600 en la plaza romana *Campo de' fiori*, donde hoy se levanta una oscura estatua del escultor Ettore Ferrari, erigida en 1889, que quizás logre emocionar todavía a algunos de sus admiradores.

metafórica muy significativa los escépticos la convirtieron en el paradigma de su método: la detención del movimiento cognoscitivo y del propio juicio, la suspensión del movimiento enjuiciador, para alcanzar un punto de vista mejor que impidiera caer en el error. El propio Blumenberg, pero especialmente Marquard, hacen de este método escéptico su método propio, que, sin poder alcanzar ese punto de vista óptimo a través de la suspensión, sí permite la demora y la no precipitación en la decisión. Como se verá más adelante, la suspensión es una característica antropológica fundamental del animal hombre, capaz de retardar o suspender la mera reacción instintiva animal y, a cambio, iniciar su forma típica de actividad: la “acción” en el mundo.⁵⁰³ Un periodo histórico se convierte en una unidad compleja de acontecimientos; es decir, se establece una preferencia por las situaciones antes que por las acciones, por las configuraciones antes que por las figuras, quedando, al menos aparentemente, superadas las necesidades cronológicas estrictas; no ve las épocas como separación, sino como comparables entre sí, como distintas formas de configuraciones del tiempo y en el tiempo, cuya dinámica puede ser conceptualizada y perseguida a través de la herencia de las preguntas, en un proceso eminentemente dialógico⁵⁰⁴ que evita el peligro de anacronismo, que consiste en creer que cualquier cosa puede ocurrir, o ser preguntada, en cualquier tiempo.

El concepto de época se determina no por un punto en el tiempo, sino por los periodos que ese punto separa. La mera pregunta por la cronología de esos puntos de inflexión es sustituida por aquella otra que pregunta por las características y los factores histórico-existenciales que se tocan en ese punto y por las condiciones mismas de posibilidad del surgimiento de las preguntas correspondientes como fruto de la desaparición de las viejas respuestas. Prevalece un estado de cosas sobre la indicación puntual de un acontecimiento. La exigencia de establecer una datación clara de los cortes temporales es la que ha hecho fracasar a quienes tienen una comprensión “realista”⁵⁰⁵ de los conceptos de época. Blumenberg intenta evitar esta catastrófica consecuencia metodológica a través del concepto de “umbral de época”, tomado probablemente del “salto de caballo” (*sattelzeit*) de la historia conceptual de Koselleck.⁵⁰⁶

⁵⁰³ Estos conceptos fundamentales de su antropología se analizan en la parte dedicada a su antropología.

⁵⁰⁴ Forma habitual de concebir el cambio histórico de la escuela hermenéutica de la que procede.

⁵⁰⁵ ¿Tendría Blumenberg un concepto nominalista de época? No es esta cuestión la que interesa a esta investigación, pero sin duda merecería un tratamiento. Habrá de quedar en reserva para otra ocasión.

⁵⁰⁶ Koselleck, R., *Futuro pasado*.

El hecho de que la Edad Moderna se defina a sí misma como época, no haría de ella una época real. La Edad Moderna se entregó decididamente a la ruptura con la historia, “a fin de solapar el fenómeno del cambio de reparto de papeles que estaba teniendo lugar con su referencia a una retícula de necesidades que había permanecido constante”.⁵⁰⁷ El romanticismo se opuso a esta autoconciencia que de sí misma tenía la Ilustración, y emprendió su crítica con la ayuda de la categoría de secularización como quintaesencia de los fenómenos constitutivos de la modernidad;⁵⁰⁸ primero se advirtió la ruptura, para señalar después su ilegitimidad, sugiriendo formas de restitución y reconexión con su identidad sustancial. Según Blumenberg con ello satisfacían paradójicamente el doble deseo del racionalismo: acortar la distancia entre la Antigüedad y su Renacimiento y recuperar la razón como instancia siempre presente en la historia humana, pues una de las dificultades mayores de la Ilustración y que determinan su “fracaso” es su incapacidad para explicar el eclipse de una razón que se suponía que debía gobernar a lo largo de toda la historia. Porque por esta vía el historicismo inició una extensión del Renacimiento hacia atrás hasta alcanzar los siglos VIII y IX como “Renacimiento Carolingio”, e incluso a concebir toda la historia de la Edad Media como una sucesión de Renacimientos, que no sólo borró las diferencias entre épocas, sino que ayudó a postular la existencia en la historia de una serie de constantes humanas. Toda la historia de Europa comenzó a verse como al principio se veía a sí misma la Edad Moderna.

Heine dice que cada época es como una esfinge, “que se precipita en el abismo tan pronto como ha quedado resuelto su enigma”.⁵⁰⁹ Según Blumenberg la definición de época aquí contenida queda plenamente captada con la condición de invertir exactamente los términos y el sentido de la frase; es en su inversión donde encontramos su teoría sobre el cambio de época y sobre lo que es un umbral histórico; también en esta inversión se aprecia la agudeza de la crítica de la Ilustración emprendida por el filósofo de Lübeck y su paralela crítica a la concepción romántica. Se podrían caracterizar sus críticas como intentos que pretenden trabajar en favor de una ilustración

⁵⁰⁷ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 461.

⁵⁰⁸ Schmitt sería un romántico, que pretende rescatar un sentido perdido. Nada podría desagradarle más que esta acusación, que por otra parte es la que le dedicó Löwith en su crítica del decisionismo político como ocasionalismo romántico.

⁵⁰⁹ Heine, citado según Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 462

de la Ilustración⁵¹⁰ con las armas de la contrailustración.⁵¹¹ La inversión de la frase de Heine nos conduce directamente al corazón de su teoría del reparto funcional, y por lo tanto a su concepción de “umbral”. Las épocas se agotarían o se acabarían no por la resolución de sus misterios, sino precisamente por la conversión de sus certezas y seguridades en ellos, en un proceso de implosión inmanente que en principio no tiene necesidad de recurrir a acontecimientos o procesos procedentes del exterior. Lo que era seguro y cierto (lo que constituye un “mundo de la vida”) se derrumba y deja tras de sí una incertidumbre; la respuesta desaparecida lega una pregunta, un “misterio”.

El legado de preguntas es el principio estructural que actúa sobre la vida histórica y la gobierna, y garantiza que, aunque transcurra en forma de cosas que se derrumban y que surgen o resurgen, pueda ser comprendida. La ruptura misma que da lugar a una época, el corte más radical posible, desempeña también esta función de autoconservación, en tanto en cuanto el cambio no es sino el correlato de aquel legado que ha dejado el derrumbamiento de la época anterior. El legado determina la constancia de las exigencias que deben ser satisfechas, de la función a cumplir. Esta es la constancia histórica sobre la que puede insertarse la novedad, el cambio de época, el paso del umbral. El proceso produce cambios de reparto no como radicalidad nueva, sino como “saneamiento de su continuidad”,⁵¹² eliminación de restos. Sólo sobre este principio heurístico-antropológico es posible alcanzar un criterio inmanente sobre aquello que aún sigue presente en la historia cuando se dan cambios, giros y transvaloraciones radicales y decisivas. Un nuevo reparto en esa estructura es lo que constituye a una época como época, siendo el reparto propiamente dicho un momento de umbral, que como tal no es accesible ni experimentable por ninguno de los actores implicados en el nuevo reparto. Para Blumenberg el paradigma de lo que ocurre en el proceso histórico general lo constituye lo que ocurre en el desarrollo de una ciencia. Thomas Kuhn había publicado su libro *La estructura de las revoluciones científicas*⁵¹³ en 1962, sólo cuatro años antes de la primera edición de *La legitimidad*, y de él toma ideas fundamentales, aunque sometiéndolas a su riguroso sistema funcional de posiciones. En concreto este es el caso de la descripción del colapso de los sistemas

⁵¹⁰ “Esclarecimiento de la Ilustración” es una expresión del antropólogo filosófico Helmuth Plessner, considerado “fundador” de la disciplina. Este motivo será retomado cuando se analice la teoría blumenberguiana del mito y la crítica de la conceptualización que de él hizo la Ilustración.

⁵¹¹ Como “contrailustrados” caracteriza Berlin a los filósofos románticos. Por ejemplo, Berlin, I., *Las raíces del romanticismo*, Taurus, 2000.

⁵¹² Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 462. Wallace traduce: “the historical process produces its ‘reoccupations’ as *restorations of its continuity*”, p. 464.

⁵¹³ Kuhn, Th., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, 2000.

dominantes (paradigmas)⁵¹⁴ a causa del rigorismo inmanente que contienen, que conduce a la emergencia de discordancias a partir de las cuales la contradicción se introduce en el marco referencial de las posiciones reconocidas, y que por tanto éstas ya no son capaces de integrar. El perfeccionamiento de los modos de aplicación, de modo absolutamente inmanente, descubre y acentúa datos no integrables en el sistema de posiciones. El paradigma alcanza así poco a poco el grado extremo de implosión. Lo que no alcanza a explicar Kuhn, al menos a juicio de Blumenberg, es lo que conduce a fundamentaciones posteriores: “Por mucho que los decisionismos puedan describir las consecuencias prácticas derivadas de determinadas perplejidades teóricas, en el plano de la historia de las teorías no hacen accesible ninguna experiencia análoga de sustitución de unos sistemas por otros”.⁵¹⁵ En todo caso es clave que el proceso cognoscitivo obliga al abandono de las posiciones de forma radicalmente inmanente.

El problema de la época reside en la posibilidad de tener una experiencia de la misma. Cualquier modificación, novedad o cambio sólo es accesible en la medida en que se disponga de un marco de referencia permanente en el que puedan ser definidos los requisitos que han de ser satisfechos en las respectivas posiciones. El ejemplo del desarrollo de una ciencia es extensible al de la historia misma; está sujeto a un rigor extremo: dar satisfacción a un conjunto de necesidades y expectativas dadas de antemano. Sin él no podríamos alcanzar ningún tipo de comprensión histórica. Es sobre este estricto, riguroso y limitado marco de exigencias sobre el que se produce el cambio de reparto. Para Blumenberg este marco implica el mínimo de identidad necesario que debe ser detectado, o al menos supuesto, para garantizar cualquier posibilidad de comprensión histórica, incluso en el más agitado periodo revolucionario.⁵¹⁶ Que la identidad del marco de referencia sea “mínima” es de por sí dudoso, dada la rigurosidad con la que funciona y somete lo nuevo a sus exigencias, y de hecho su antropología puede ser considerada como la respuesta a esta necesidad, que no puede sino ser calificada de sustancial. Pero según Blumenberg aquí “no nos las tenemos que ver con

⁵¹⁴ Volvió sobre el tema en 1971, en “El paradigma, gramaticalmente”, en Blumenberg, H., *Las realidades en que vivimos*, pp. 159-163. Se pregunta cómo cambian los paradigmas, cosa que es posible saber porque hay un marco constante, la estructura e inflexiones gramaticales de la lengua, que se corresponden con la necesidad de expresión y de concepción del mundo y de sí mismo. La pregunta ya no es la kantiana qué podemos saber, sino qué quisimos saber, cuáles fueron las necesidades a las que un paradigma dio respuesta.

⁵¹⁵ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 463.

⁵¹⁶ Ejemplo de este modo de afrontar la historia puede ser Tocqueville, que descubre las tendencias de fondo que se manifiestan más allá de la agitación revolucionaria. Pero Blumenberg no recurre a este ejemplo, en cierto modo sorprendentemente. Tocqueville, A., *El Antiguo Régimen y la revolución*, 2 vol., Alianza, 1998.

las constantes clásicas de la antropología filosófica ni con las verdades eternas de la metafísica”. No debiera usarse el término de sustancia, pues cualquier clase de sustancialismo histórico —como el que denuncia en el teorema de la secularización— haría referencia a los contenidos que serían idénticos a un lado y a otro del umbral, que precisamente a través del cambio de reparto se revelan como diferentes. Pero ¿no son precisamente las condiciones que sirven de marco las que determinan la forma y el contenido que habrán de tener las nuevas respuestas, dado que deben de dar satisfacción a unas exigencias y a unas expectativas determinadas? Afirmar que es suficiente que el marco sea la estructura constante puede constituir un desplazamiento del problema, incluso una profundización que amplía la comprensión del cambio histórico y de la continuidad, pero no puede ser la resolución del problema, que al fin y al cabo tiene que ver con la imposibilidad de establecer cortes no arbitrarios en algo que es por definición flujo, así como a la aporía oculta en la idea misma de cambio. Los márgenes de maniobra también forman parte del marco, que coacciona a los nuevos contenidos, los fuerza, como un lecho de Procusto en el que han de encajar independientemente del contenido concreto del que se trate, dado que, como se ha dicho, en este esquema es la función la que determina la sustancia, y es el marco en el que se insertan los contenidos el que les otorga y les imprime su significado y su relevancia pregnante. No es tan fácil como parece creer el Blumenberg de *La legitimidad* disipar la sospecha de que aquí se oculta algo así como el sustancialismo metafísico de un metasistema o “las clásicas constantes de la antropología filosófica”. (Tal vez sea distinto el estado de la cuestión en el caso del Blumenberg que trabaja sobre el mito). No basta que haya una durabilidad del armazón funcional, pues es justamente esa durabilidad la roca que marca un punto fijo que determina la sustancia de cada posición, que puede ser definida en todos sus detalles sin que sea necesario recurrir a ningún contenido concreto, y que, una vez “funcionalizado”, puede ser rellenado, ocupado o actualizado por aquellos contenidos que satisfagan las muy específicas condiciones así determinadas. Y en caso contrario se fuerza al nuevo contenido a una reocupación. Esto puede convertir en indiferentes los contenidos, porque la verdadera sustancia en juego no está contenida en ellos, sino que está determinada por la función, es la función. No parece posible por esta vía escapar a un sustancialismo de la función, que haría recaer la teoría de Blumenberg en aquello que quiere evitar y que critica en los demás, especialmente en los teóricos de la secularización.

Pero en *La legitimidad* (frente a su posible refutación autoirónica posterior en *Trabajo sobre el mito* y en los supuestos de su antropología)⁵¹⁷ insiste en que las cargas heredadas pueden cambiar, modificando todo el sistema de funciones o preguntas. Pasemos ahora por alto la circunstancia de que tal vez sean las propias exigencias y expectativas que se ve forzado a satisfacer el propio Blumenberg en su refutación del teorema de la secularización las que le obliguen a confirmarlo en lugar de refutarlo justamente en el momento en que cree estar asestando el golpe definitivo. Lo que en este momento importa para el filósofo alemán es que habría preguntas que desaparecen del sistema, que dejan de ser planteadas. Que esta circunstancia implique inconmensurabilidad es algo que pretende haber resuelto a través de su teoría del cambio de reparto. Ejemplo de pregunta desaparecida o destinada a desaparecer por carecer de sentido en el nuevo reparto funcional es la de la inmortalidad. Según él, una vez introducida en el texto bíblico tras la cautividad en Babilonia, tuvo reservado un puesto en todo sistema de respuestas hasta llegar al postulado práctico kantiano de la inmortalidad. Pero el moderno alargamiento del tiempo de vida y su menor penosidad gracias a la ciencia y la técnica médica han ido haciendo que esta pregunta se aplaque hasta desvanecerse en el aire como una pregunta incomprensible, dejando una vacante definitiva en el sistema. Blumenberg vacila aquí entre la creencia en la posibilidad de eliminar críticamente algunas preguntas y su simple desvanecimiento sin necesidad de un trabajo crítico, como resultado del desarrollo inmanente del nuevo sistema dominante. Pero también cabe dudar de que la pregunta haya sido verdaderamente aplacada y cobra fuerza la sospecha de que simplemente ha sido desplazada en un doble sentido: como depósito de esperanza volcado en esa ciencia que ha hecho posible el alargamiento de la vida y la ganancia de tiempo, o como depósito de experiencia que busca en cada acontecimiento y en cada situación vivida el sentido total que antes facilitaba la expectativa de inmortalidad. Que ya no se crea en la inmortalidad no quiere decir, como expresamente demuestra el sistema funcionalista de Blumenberg, que la función o el puesto hayan desaparecido como tales, y que no ejerza como tal vacante una *presión de reocupación* cubierta y satisfecha con los más variados fetiches, tan dogmáticos como el viejo supuesto de la inmortalidad. La esperanza de la desaparición de preguntas a las que no podemos ofrecer respuesta con los medios disponibles, ni con ningunos otros imaginables, puede ser una esperanza bienintencionada, pero quizá ni

⁵¹⁷ Carchia, G., "Introduzione all'edizione italiana".

siquiera es creíble para el propio Blumenberg, o al menos no para el Blumenberg más tardío, como se verá.⁵¹⁸

El programa de la Edad Moderna no es originario; sus presupuestos conceptuales serían reflejo de una estructura de necesidades generada en la “autocatálisis”⁵¹⁹ del sistema medieval. Esta afirmación parece implicar inconmensurabilidad entre épocas, lo que nos retiraría la escalera en el instante en el que creíamos alcanzar el escalón último: “que las condiciones para el realismo del concepto de época no pueden ser satisfechas de igual manera en cada caso es algo que se desprende de la imposibilidad de equiparar el cambio de época de la Antigüedad a la Edad Media con el de ésta al de la Edad Moderna”.⁵²⁰ Los umbrales resultan ser inconmensurables, las exigencias de cada época incompatibles entre sí. Intenta responder con la idea de que la modernidad sería la época que se piensa a sí misma conscientemente como época y se quiere como tal, la época del concepto de época que hace época. El cristianismo no pretendió haber introducido una nueva fase histórica sino en periodo muy tardío, pues su esperanza escatológica inmediata se lo impedía; la escatología es anti- o a-histórica.⁵²¹ Sólo tras el desencanto escatológico y mediante lo que Blumenberg llamó “secularización mediante o a través de la escatología”,⁵²² logró pensar en algún tipo de futuro y durabilidad, pudiendo, a condición de renunciar a la escatología, comenzar a contar el tiempo desde el nacimiento de Cristo. Tampoco la Antigüedad se pensó como época. Por tanto la Edad Moderna es su autointerpretación como tal, y esa autocomprensión sería constitutiva de la misma, lo que hace del concepto de época un concepto epocal. La modernidad es la época del concepto de época que hace época.

En ningún caso cree Blumenberg que haya una ruptura en la continuidad. Que la época moderna sea la época que se quiere y se piensa a sí misma como época no es una ruptura, sino la respuesta que encontró a preguntas y exigencias no determinadas por

⁵¹⁸ En realidad su confianza en la eliminación crítica de las preguntas heredadas desaparece en la segunda edición de la obra, que es la que manejamos, pasando a hablar de “restos de necesidades no eliminables”. Reconocerá así haber confiado demasiado en la posibilidad de la destrucción crítica de las preguntas. Incluso finalmente resultará que las preguntas no son eliminables en absoluto.

⁵¹⁹ ¿Tiene Blumenberg en cuenta que la catálisis es un proceso de transformación química motivada por *sustancias que no se alteran* en el curso de la reacción?

⁵²⁰ Pero es él mismo quien establece este paralelo cuando analiza el modo en el que el dogma reocupó las posiciones de la filosofía y a su vez ésta las de la vieja mitología.

⁵²¹ Punto central de acuerdo con Löwith y de discrepancia con Schmitt.

⁵²² “En vez de secularización de la escatología, secularización mediante la escatología” es el título del capítulo cuarto de la primera parte de *La legitimidad*. En *La inquietud que atraviesa el río: ensayo sobre la metáfora*, Península, 1992, p. 52, plantea la cuestión del tiempo intermedio. En la segunda parte del presente trabajo se establece un “gran paralelo” entre la Iglesia como institución del tiempo intermedio y los partidos revolucionarios como instituciones del mismo tipo.

ella misma. Es un nuevo reparto, pues pensar la absoluta novedad o la absoluta ruptura en el curso o flujo de la historia resulta imposible. Para que la novedad sea percibida como tal debe integrarse de algún modo en el marco conceptual –o metafórico– precedente; sin él no sería siquiera posible hablar de ruptura o novedad, pues ésta resultaría irreconocible y nos dejaría indiferentes o sin discurso, si se presenta fuera de cualquier marco. La ruptura o novedad absoluta sólo es pensable desde el modelo de la irrupción de la trascendencia, algo ya no concebible en la nueva época. La novedad absoluta es a-lógica, carece de discurso e impide el discurso. Como absoluta, tendría los mismos efectos petrificantes que el contacto directo con lo numinoso. De este modo se equivocan quienes ven en su defensa de la modernidad una defensa de su absoluta novedad.⁵²³ Es posible que él mismo haya contribuido a esta confusión en algunas partes relevantes de sus obras, especialmente en su crítica a cualquier sustancialismo histórico. Que no existan tradiciones íntegras no quiere decir que existan rupturas absolutas. De hecho, los cambios de reparto que se producen con motivo de cada nueva época, –en la historia de occidente pueden contabilizarse tres, más el reparto más viejo aunque no originario, el reparto mítico–,⁵²⁴ no modifican la obra representada, las funciones cumplidas, los papeles a repartir, sino sólo los actores que representan esos papeles.⁵²⁵ La novedad es el reparto, y sus variaciones pueden interpretarse sólo si no son absolutas. La mejor metáfora para su esquema es quizá la de las variaciones musicales, que él mismo usa en sus escritos. Tras las variaciones debe ser reconocible el tema, aunque el tema mismo no existe sino en sus variaciones.

La modernidad como nueva edad no es nueva en sentido absoluto, sino que lo es porque en ella se lleva a cabo un reparto en el que por primera vez el hombre reconoce el cambio de papeles como tal y lo lleva a cabo conscientemente; pero no por una decisión autohabilitadora, sino por exigencias del guión, que son exigencias de supervivencia y autoconservación. Dado que la omnipotencia de Dios ha empujado al mundo hasta la más absoluta contingencia y por tanto a la más absoluta precariedad e inseguridad, el hombre se ve obligado, existencialmente, a buscar instrumentos que le permitan superar tal contingencia. Ha sido empujado hasta dicho umbral (umbral numinoso) por la propia teología. Con su tesis funcionalista, procedente de la

⁵²³ Como parecen asumir algunos comentaristas, Rorty por ejemplo en “Against Belatedness”, (reseña de *The Legitimacy of the Modern Age*), *London Review of Books*, vol. 5 nº 11, 16 junio de 1983, pp. 3-5).

⁵²⁴ Del mito a la filosofía, de ésta a la teología dogmática y de ahí a la modernidad. Si aquí hay filosofía de la historia en sentido teleológico es discusión sobre la que se volverá más adelante.

⁵²⁵ El mantenimiento de vacantes puede considerarse una forma de satisfacer las exigencias del papel.

antropología filosófica de Cassirer, intenta escapar a la vez de la aporía del cambio y del sustancialismo. Su “fracaso” en este sentido viene determinado, como se ha tratado de ilustrar, por la coincidencia de sustancia y función, porque la función determina la sustancia. En su teoría del cambio de reparto se ve obligado a postular la continuidad de los papeles (funciones) a repartir. La continuidad viene determinada por la permanencia del legado de preguntas y exigencias; la novedad reside en los actores que ocupan las vacantes o en la permanente “vacancia” de algunos de los puestos. Por eso en lugar de secularización puede hablar de secularidad de las respuestas.

El umbral es el momento del reparto, no es un instante ni un acontecimiento del que alguien pudiera ser testigo sino un proceso más o menos largo de “reocupación” de viejas posiciones y de previo vaciamiento de las mismas. La continuidad es, de hecho, universal, la de las tareas práctico-cognitivas del hombre, impuestas por la misma naturaleza. La diferencia frente a otros enfoques, ilustrados o románticos, filosóficos o teológicos, radica en la aceptación consciente de que las exigencias y prestaciones son immanentes a la naturaleza del hombre, en ningún caso trascendentes, a las que ya no tiene acceso, si es que alguna vez lo tuvo. Cuando esas necesidades y prestaciones son satisfechas de modo diverso a como lo venían siendo, estamos ante un umbral y por lo tanto ante una nueva época. El umbral moderno consiste en la autoafirmación humana frente al absolutismo teológico. Y como autoafirmación frente a un absolutismo es un reparto paralelo al viejo reparto mítico, que fue también una afirmación frente a un absolutismo, en este caso el de la numinosa realidad. Esta autoafirmación humana no es una simple autohabilitación, tal y como Schmitt afirma directamente en el epílogo de *Teología política II*, sino que es fruto de la despotenciación de Dios, alcanzada a través de su máximo potenciamiento. Es la autodisolución de la Edad Media la que obliga al hombre a dar un paso hacia el umbral y aún otro más allá de él.

En definitiva, el problema fundamental al que se enfrenta Blumenberg es el problema de la periodización del conocimiento histórico, el problema de la continuidad y la ruptura, de lo que es y de lo que deviene, dialéctica aporética de la que no parece posible escapar indemne y que por supuesto también atrapa al presente trabajo. Feuerbach, 1830: “Sólo tiene historia aquello que es, en sí mismo, el principio de sus transformaciones y que subyace en todos sus cambios como la *unidad esencial omnipresente*, cuyas transformaciones, por tanto, son transformaciones internas, immanentes, determinadas por él mismo y que se identifican con él. La piedra que va de la mano de un mendigo a la de un rey, de América a Europa y de aquí a Asia, no tiene

aún, por ello, una historia (...).⁵²⁶ Esto es una formulación bastante exacta del problema, que establece que sólo puede cambiar lo que permanece sustancialmente idéntico. En el apócrifo profesor de retórica de Machado encontramos una formulación abiertamente aporética, ya contenida por otra parte en la famosa aporía de Zenón de Elea o en el río de Heráclito: “Usted no puede pensar el movimiento de cuanto no conserva su identidad al fin de su trayectoria, por corta que esta sea. Su identidad puede ser real o aparente, más sólo de ella es dado pensar el movimiento (...) 3º Si todo, pues, se mueve, nada cambia. 4º Si algo cambia, no se mueve. 5º Si todo cambiase, nada se movería (...).”⁵²⁷ Y en “El Gatopardo”⁵²⁸ encontramos la paradoja de que se puede incluso desear y forzar el cambio, hacer historia, para que todo siga igual, para que la unidad esencial permanezca omnipresente. De este modo resulta que la función permanente es lo esencial en todo proceso de cambio, su sustancia misma, aquello inmutable que permite hablar de que todo ha cambiado porque todo ha permanecido funcionalmente idéntico. De hecho Blumenberg postula una “esencia humana” en el sentido de una permanente función significativa o necesidad de significación que no por ser pensada en términos absolutamente inmanentes deja de ser menos absoluta. La historia es un flujo constante que, como la vida, no admite interrupciones. Pero para percibir la historia como historia y no como una masa indistinta de pura efectividad, una “realidad absoluta”, se hace necesario hacer cortes en ella, interrumpir su flujo. Quizá aquí ya estemos traicionando algo, y, si bien sólo dando satisfacción a esa necesidad sobrevivimos, sobrevivir no es demostración alguna. Que sea bueno para comer nada dice de sus cualidades significantes. Cuestión distinta es que sin esa arbitrariedad no podamos alcanzar ningún tipo, por limitado que sea, de esclarecimiento. Esta será una de las cuestiones que conducirán a Blumenberg hacia un escepticismo cada vez más profundo a lo largo de su obra. El descubrimiento de la necesidad de significación como pura necesidad pragmática será su resultado; satisfacerla de modo no absolutista su intento. Pero entonces la razón no es la que se autoafirma, sino que es el pragmatismo vital el que usa la razón como su instrumento. La sobrevivencia sería lo autoafirmado, no el hombre como tal.

⁵²⁶ Citado según Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 119.

⁵²⁷ Machado, A., *Juan de Mairena, sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*, Catedra, 1986.

⁵²⁸ Lampedusa, G.T. di, *El Gatopardo*, Cátedra, 1995.

2.1 Al otro lado del umbral

Un umbral no sólo se traspasa, sino que generalmente se va más allá de él. Y la jovial explosión de alegría del Nolano pronto se convierte en desesperación pascaliana.⁵²⁹ ¿Qué descubre entonces esa ciencia y esa técnica que han servido al hombre para autoafirmarse frente al absolutismo teológico? La respuesta se perfila en obras anteriores, pero su formulación más precisa está en *La génesis del mundo copernicano*, y es: otra vez absolutismo, esta vez de la realidad. El libro fue publicado en 1975, pero Wetz informa que es resultado de un trabajo de al menos veinte años. El tema del giro copernicano ya le preocupaba en 1955, como atestiguan diversos ensayos y libros aparecidos desde ese año y a lo largo de más de un decenio,⁵³⁰ y también había aparecido ya en uno de los capítulos fundamentales de los *Paradigmas para una metaforología*, del '60, libro con el que se convirtió en un verdadero Copérnico en el campo de la historia de las ideas y los conceptos.

Si bien Wetz señala que el planteamiento es diametralmente opuesto al de *La legitimidad*,⁵³¹ en realidad continúa la misma línea, sólo que avanzando un paso más allá del umbral y adentrándose en lo que en *Salidas de caverna* llamará “campo solar” y en su antropología, con un carácter marcadamente metafórico, sabana: la salida a la intemperie. La *Curiositas* no se puede quedar ya simplemente al otro lado del umbral y entregarse allí a la contemplación, porque ahora ha salido de la cárcel medieval armada con todos los pertrechos “de guerra”, aparatos de medición, telescopios, y, no mucho más tarde, hasta dispondrá de naves espaciales con los nuevos argonautas a bordo;⁵³² y ha salido no sólo para defender la entrada de incursiones extrañas, sino para conquistar y dominar, independientemente y más allá de la voluntad y los intereses del hombre; y cuanto más conquista más desierto encuentra. Ya no es sólo un medio para distanciar y domesticar el absolutismo teológico, sino que deviene fuerza que pone al descubierto lo despiadado e indiferente de la naturaleza para el hombre. Como “Jano bifronte”

⁵²⁹ “Le silence éternel de ces spaces infinis m’effraie”. Pascal, *Pensées*, Flammarion, 1976, 206-201, p. 110.

⁵³⁰ Se trata de ensayos y libros no traducidos a otras lenguas, pero cuyo contenido queda recogido, según los comentaristas, en *The Genesis*: “El giro copernicano y la posición del hombre en el universo”, *Studium Generale* VIII, 1955, pp. 637-648; “Cosmos y sistema. De la Génesis del universo copernicano”, *Studium Generale* X, 1957; “Copérnico en la autocomprensión de la Edad Moderna”, 1965; en 1965 publica el libro *El giro copernicano* y una selección de textos de Galileo con un ensayo titulado *Galileo Galilei*. En 1966 *Contemplator caeli*.

⁵³¹ Wetz, F., J., *Hans Blumenberg: la modernidad y sus metáforas*, p. 58.

⁵³² La metáfora náutica es objeto de análisis en Blumenberg, H., *Naufregio con espectador*, Antonio Machado, 1995.

describe Wetz a la ciencia que ayuda al hombre a enseñorearse de la naturaleza y a la vez la descubre como despiadada;⁵³³ pero no es tan bifronte, porque no es que la ciencia ayude a que el hombre domine porque él así lo quiera, sino que se ayuda a sí misma, sencillamente aplica su método, independientemente del hombre, que forma parte de aquello de lo que ella se enseñoa. Por eso Schmitt señala aquí la necesidad de que el hombre se adueñe a su vez de la ciencia y su espíritu neutro, cosa en ningún caso fácil, pero absolutamente perentoria para que renazca algún tipo de orden, algún tipo de orden jurídico. *Curiositas* no volverá a la caverna, de la que salió ya completamente armada, si no con las armas, sí con el método para hacerlas; ya no es *Contemplatrix caeli*.⁵³⁴ *La legitimidad* nos había informado de la desarticulación entre felicidad y conocimiento. Parece que ahora “la ignorancia ha acabado por convertirse en el presupuesto indispensable que posibilita la felicidad”.⁵³⁵ En la medida en que explora y descubre, la ciencia desengaña en lugar de volver sabio, es decir feliz; porque en su segunda salida ya no busca, o no sólo, sentido, si es que es eso lo que buscaba en la Antigüedad, aquella vez en la que cayó al pozo,⁵³⁶ sino dominio.

Ya se ha señalado la metamorfosis que sufrió el concepto de *curiositas* tras su paso por el reino de los vicios medievales, al salir de éste convertida en puro activismo “ascético” intramundano, rigor absoluto, método. Si para Anaxágoras la vida había sido hecha “for the sake of viewing the heavens and the whole order of the universe”⁵³⁷ es decir, para la teoría, ahora la teoría, impulsada por el absolutismo teológico y liberada de su prisión dogmática, se había vuelto activista. Tiene voluntad propia. Es como si la *Curiositas* encontrara su propia autonomía, su personificación alegórica; como si fuera un dios.

Pero Copérnico, el destructor de las ilusiones antropocéntricas, no tenía tal destrucción en mente, sino que sus motivos fueron fundamentalmente conservadores.⁵³⁸ En contra de lo que afirma Kuhn, el antropocentrismo (y teocentrismo) contenido en la obra de Copérnico, especialmente en *De revolutionibus*, no son disfraces o concesiones

⁵³³ Wetz, F., J., *Hans Blumenberg: la modernidad y sus metáforas*, p. 59.

⁵³⁴ *Contemplator caeli* es el título de un ensayo de Blumenberg publicado en 1966.

⁵³⁵ Wetz, F., J., *Hans Blumenberg: la modernidad y sus metáforas*, p. 60.

⁵³⁶ Blumenberg analiza la anécdota de Tales en *La risa de la muchacha tracia*.

⁵³⁷ Aristóteles, *Ética eudemia*, I 5; 1216 a 11-15, según Blumenberg, H., *The Genesis*, p. 9.

⁵³⁸ “Si bien Copérnico hubo de alterar la construcción del mundo, su intención era ‘conservadora’, en la medida en que sólo así creía poder velar por la validez del principio de la constante racionalidad del cosmos, y con ello acometió igualmente la empresa de legitimar al hombre. (...): el hombre, (...), será triunfalmente concebido como un ser que también es capaz de afirmarse en la existencia sin el supuesto privilegio teológico, capaz de realizar por sí mismo su existencia”. Blumenberg, H., *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, 2003, pp. 202-203.

piadosas al orgullo humano, sino parte central de su humanismo y también motivo de su investigación. Tras la reforma copernicana, que sólo más tarde devino revolución, hay un motivo conservador. La segunda parte de *Genesis, The Opening Up of the Possibility of a Copernicus*, se pregunta por las condiciones de posibilidad de la reforma copernicana, que no puede ser fruto de la intervención de un héroe⁵³⁹ liberador: “My objective was to show that in the history of philosophical thought and of its role in the foundation of modern science it cannot only be a matter of presenting the derivation and development of particular ideas and hypotheses, and of bringing to light what stimulated them, and their early forms. Instead, we need to begin one level lower, with the origin of the scope or latitude in which those new conceptions first became possible at all, and within which both the affinities that gave them an effect and the means by which to formulate them arose. (...) From this angle, the ‘prehistory’ of the Copernican reform does not present itself as the gradual consolidation and convergence of sets of motives into what is finally an irresistible historical necessity. To me, the exciting historical problem of this epochal turning is precisely not the explanation of the *fact* of Copernicus’s accomplishment, or even the affirmation of its *necessity*, but rather finding the basis of its mere *possibility*”.⁵⁴⁰ En este sentido estamos ante la ilustración de un cambio de reparto que no adolece de la incapacidad de la teoría de Kuhn para explicar las condiciones de emergencia de un nuevo paradigma, una ilustración de cómo uno emerge de la implosión del otro: “Here I do not wish to follow the concept, proposed by Thomas S. Kuhn, of a ‘paradigm change’. My doubts about it relate to its neglect of the role of continuity as a precondition of every possible discontinuity. So I prefer the idea

⁵³⁹ Una visión heroica de este tipo contradice cualquier perspectiva histórica. “But that also means that Copernicus was not the original liberator that the self-consciousness of the modern age was to understand him and heroize him as, over against the Middle Ages. However much gratitude may be owed them, liberators have, for the onlooking historiographer, something distressing about them: However well one may understand their motivations, they are events that break into the structures of unfreedom from outside, even if they are located within those structures in terms of space and time. The modern age has favored the category of the creative power of genius for its outstanding individual achievements and also for its understanding of the origin of its own epoch. But the ‘beginning’ of reason is a Münchhausen tale. Copernicus’s greatness is not diminished by the fact that he stepped into an already existing freedom, which the late Middle Ages had in fact themselves achieved, in the logic of their internal discussions and the working out of their systematic tensions, and had put into effect despite concern about their own stability (and, not least of all, on account of that concern). The turning came about neither as the result of an act of the mythical spontaneous generation of reason nor as the result of a forcible intervention, ‘from outside’, of genius. Examination of this historical process cannot from the outset subject itself to the modern age’s historical self-understanding, which, in regard to the mysteries of its own origin, only repeats the metaphor of a transcendent light streaming into the world –a metaphor that it had found already present in the schema of the Christian story of salvation and its zero point”. Blumenberg, H., *The Genesis*, pp. 167-168.

⁵⁴⁰ Blumenberg, H., *The Genesis*, p. 167.

of the ‘reoccupation’ of a framework of positions that remains intact, that is presupposed, functionally, and that makes partial changes not only ‘bearable’ but, above all, ‘plausible’. The only reason why Aristotle was able to succeed so well and so soon with his critique of the Platonic Academy was that he did not, in a revolutionary manner, eliminate the difference between reality and ideality, but conserved it within the reality of his cosmos itself, when he used the attributes of his celestial matter to reoccupy the position of ideality. He gave the real heavens the attributes of the ideal cosmos. A reoccupation of this kind was repeated in the reverse replacement of Scholastic Aristotelianism by the mostly self-styled ‘Platonism’ of early modern natural science”.⁵⁴¹ Ya en la segunda edición de *La legitimidad* se había referido al cambio de época como un procedimiento que surgía de las aporías internas del sistema, más que en forma de sustitución de paradigmas.

¿Cuáles fueron esas condiciones? No es el objeto del presente trabajo investigarlas exhaustivamente, pues importan aquí más las consecuencias revolucionarias que las motivaciones conservadoras. Se puede decir brevemente que Copérnico sólo se hace comprensible desde sus intenciones conservadoras: “The exhaustive exploration of the speculative possibilities of the Scholastic system is aimed at displaying God’s sovereignty and His *potentia absoluta*, but not at expanding man’s knowledge of the world; if it nevertheless proves useful for the latter, then this is a result of the efforts to maintain the system’s stability in spite of that demand on it”.⁵⁴² Que todo sin distinción fue creado por y para Dios es la premisa de la que parte Copérnico. La teleología implícita en este pensamiento no implica por sí misma un orden particular concreto. El antropocentrismo ya había sufrido un cambio en su significado a través de lo que Blumenberg denomina “Humanism’s Idealization of the Center of the World”, título del capítulo cuarto de la segunda parte, en el que se dice que “Humanism(...) assures man again of his privileged position in the world –or sees it precisely in its not being a position but an option, as Pico della Mirandola does in his *Oration on the Dignity of Man*. That is, Pico shows that the central position of man in reality could not return with the innocent naturalism that the Stoics had given to this thesis. What happens can be described, instead, as the idealization of the position in the

⁵⁴¹ Blumenberg, H., *The Genesis*, pp. 512-513.

⁵⁴² Blumenberg, H., *The Genesis*, p. 162.

center of the world”.⁵⁴³ La pérdida del centro topográfico no significa por tanto el fin del antropocentrismo, orden topográfico y orden jerárquico no coinciden, y Copérnico asienta su sistema en ese nuevo antropocentrismo idealista: “In his dedicatory preface to Paul III, Copernicus not only participated in this idealization, by Humanism, of anthropocentrism, but brought it to its logical conclusion: For him, the fact that the world was created for man does not guarantee primarily the security of his life, but rather the performance of his reason in relation to the whole –a guarantee that becomes critical in the classical borderline case of astronomy. The senses have lost their Paradise, not reason”.⁵⁴⁴ La posición de Dios en el sistema nominalista unificó el cosmos como objeto de la teoría, y la razón del hombre, la de Copérnico concretamente, pudo reocupar esa posición.

El hecho de que la tierra pierda el centro puede ser interpretado como una elevación al rango de estrella, “estelerización” la llama Blumenberg. Pero como movimiento correlativo se produce la “telurización de las estrellas”, su rebaja a meras rocas incandescentes y desérticas, cuerpos físicos como los demás, perdiendo definitivamente su significación metafísica. Ya en los *Paradigmas* se había planteado el estudio de “el camino que va de de esta nobilización galileana de la Tierra al lamento nietzscheano sobre el ‘empequeñecimiento del hombre a partir de Copérnico’ (...) . Perseguirlo significaría anatomizar una vena esencial de la ‘historia interna’ de la Modernidad; (...). Querría sólo mostrar aún, (...), cómo empezó a conseguir ambivalencia la metáfora copernicana”.⁵⁴⁵ Porque si bien en Copérnico “no hay ni rastro de conciencia de que esta nueva fórmula constructiva astronómica (...) hubiera de convertirse a la vez y en su papel histórico, ante todo, en una nueva fórmula de la autointerpretación del hombre en el mundo”,⁵⁴⁶ *El giro copernicano*⁵⁴⁷ pronto se convirtió en expresión metafórica, por la que se ha pasado a entender la “humillación” del orgullo cósmico del hombre; “y por cierto que como metáfora absoluta”.⁵⁴⁸ Son las presuposiciones e implicaciones antropológicas de la “revolución” copernicana las que se expresan en forma de “metáforas absolutas”,⁵⁴⁹ formas legítimas del pensamiento que

⁵⁴³ Blumenberg, H., *The Genesis*, p. 202. Ya había hablado de esta idealización del centro cósmico en *Contemplator caeli*.

⁵⁴⁴ Blumenberg, H., *The Genesis*, p. 203.

⁵⁴⁵ Blumenberg, H., *Paradigmas*, p. 222.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 200. *The Genesis of the Copernican World* puede considerarse ese estudio.

⁵⁴⁷ Título de un libro publicado en 1965.

⁵⁴⁸ Blumenberg, H., *Paradigmas*, p. 201.

⁵⁴⁹ “¿Bajo qué presupuestos pueden tener legitimidad las metáforas en el lenguaje filosófico? (...); son índices de la provisionalidad cartesiana de la situación, siempre y cada vez histórica, de la filosofía (...).

no pueden ser simplemente eliminadas en favor de una terminología conceptual unívoca. “Geocéntrica y heliocéntrica, o mejor acéntrica, se convierten en diagramas en los que debe poder leerse qué importancia tiene la presencia del hombre en el mundo”.⁵⁵⁰ El universo de lo no visible se ha vuelto infinito, lo visible es sólo apariencia de lo verdaderamente real y pierde con ello su significatividad, su carácter de signo; el universo “pierde el habla”, no hay logos en él, es mudo ante la numinosa pregunta por el significado del hombre y del mundo. Pascal es uno de los primeros en tomar conciencia de ello: “Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l’éternité précédant et suivant le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dand l’infinie immensité des spaces que j’ignore et qui m’ignorent, je m’effraie et m’étonne de me voir ici plutôt que là, car il n’y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à present plutôt que lors. Qui m’y a mis? Par l’ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi? *Memoria hospitii unius diei praetereuntis*”.⁵⁵¹ Koyré⁵⁵² mostró que fue Digges el primero que hizo del mundo cerrado un universo infinito, y Blumenberg resume este paso como pérdida del postulado de la visibilidad que vuelve imposible la vieja teoría: “Thomas Digges drew from this, as early as 1576, the conclusion that the fixed stars were distributed freely in space and that the closed spherical shape of the universe was only an illusion resulting from the limits of visibility. The whole unfriendliness of this idea to humans first becomes apparent in the statement, which could not be justified from Copernicus's own point of view, that the greatest part of the world is invisible to man”.⁵⁵³ Esta situación, más que la propia pérdida de la posición topográfica excéntrica, sí tuvo consecuencias para el “rango metafísico” del hombre; se separan el horizonte visible y el de la realidad, dando inicio a una serie de interpretaciones metafóricas como la de Pascal.

Blumenberg se pregunta cómo queda en esta nueva época la cuestión de la posición del hombre en el cosmos: “Man is not the addressee of the cosmic performance; not even the almost immortal inhabitants of comets could be that. How can the outlook for man in this universe be formulated? Perhaps precisely thus: that the scale of his life and his fate lie below the threshold of cosmic relevance. As a cosmological phenomenon, man does not exist. But just for that reason it is possible for

Sólo que además (...) ciertas metáforas pueden ser también elementos básicos del lenguaje filosófico, ‘transferencias’ que no se pueden reconducir a lo propio, a la logicidad”. *Ibid.*, p. 44.

⁵⁵⁰ Blumenberg, H., *Paradigmas*, p. 202.

⁵⁵¹ Pascal, *Pensées*, 205-68, p. 110.

⁵⁵² Koyré, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, 1999.

⁵⁵³ Blumenberg, H., *The Genesis*, p. 167.

him to exist beneath its orders of magnitude”.⁵⁵⁴ Partiendo de Pascal inicia una investigación de las formas que ha adquirido el rango metafórico alcanzado por Copérnico, que ha terminado por dar nombre a una época: “Con la metáfora copernicana comienza a abrirse paso el *páthos* de la desteologización, de que en ella descansa una nueva autoconciencia vinculada a la excentricidad cósmica del hombre. Pero también la ‘reacción’ geocéntrica y teleológica, que ahora empieza a descubrir que la antigua imagen del mundo ‘tenía sentido’ y era valiosa”.⁵⁵⁵ Lichtenberg, Diderot y la Enciclopedia, Goethe, el idealismo alemán, Nietzsche, Freud, Hartmann, Russell son ejemplos de variaciones sobre el tema copernicano. La pregunta que guía su trabajo de interpretación surge de una perplejidad: “When one considers how ambiguous the effect of Copernicanism on human self-consciousness was, since it could just as well be the humiliation of losing the central position as the triumph of the reason that penetrated foreground appearances, one will not be able to avoid the question whether a decrease in the privileges of intuition had to be such an unambiguous post-Copernican tendency as it has so far appeared”.⁵⁵⁶ Wetz explica que “todas las configuraciones del idealismo alemán hasta llegar al neokantismo son interpretadas por Blumenberg como una arrogante reacción de defensa frente al cielo estrellado de la cosmología física”.⁵⁵⁷ La pérdida de relevancia metafísica del hombre es sentida como humillación y se reacciona a ella mediante huidas hacia el precopernicanismo: “The complaint about the indifference of the heavens to human fate was even further from falling silent in the modern age, because the hope that the world would participate in man's happiness, a hope derived from the Stoic tradition and its adaptation by Christianity, could not be overcome (...)”.⁵⁵⁸ Nietzsche es ejemplo supremo de este tipo de reacción que necesariamente se ve abocado a concepciones pre-científicas: “In the end, Nietzsche did not manage to stick to his radical renunciation of cosmological guidance of self-consciousness, to his combination of acceptance of man's parochial perspective with universal anthropomorphism. His late myth of the eternal recurrence of the same is an escape into a central position of man in the world process, a position that while it is no longer demonstrable in relation to space is ensured in relation to time. To the same extent that this myth was meant to conceive things in ancient terms again, it had to be

⁵⁵⁴ Blumenberg, H., *The Genesis*, p. 572.

⁵⁵⁵ Blumenberg, H., *Paradigmas*, p. 203.

⁵⁵⁶ Blumenberg, H., *The Genesis*, p. 81.

⁵⁵⁷ Wetz, F. J., *Hans Blumenberg: la modernidad y sus metáforas*, p. 73.

⁵⁵⁸ Blumenberg, H., *The Genesis*, p. 21.

pre-Copernican. (...) the new emphasis (beyond every morality) that was meant to be put on human action could only be established by making every action consciously and intentionally irrevocable, so that what is contingent and factual is already an eternal law when it is posited. (...) The reciprocal confirmation between his parochial existence in space and his episodic status in time is cut off by a compensation, in which the irrevocability of every act at its point in time causes man's spatial eccentricity to be forgotten".⁵⁵⁹

Esto es suficiente para ilustrar el significado filosófico existencial e histórico de aquello que terminó por denominarse “revolución copernicana”, y que Freud teorizó como afrenta de la investigación científica.⁵⁶⁰ Pero en el análisis de Blumenberg permanece un resto optimista que surge paradójicamente de la desertificación del universo, de “l’infinie immensité des spaces que j’ignore et qui m’ignorent”, y de su “silence éternel” frente a las preocupaciones del hombre y su sed de sentido; los viajes de los nuevos argonautas cósmicos han permitido alcanzar una nueva visibilidad de la tierra (por televisión) que devuelve la mirada del hombre hacia la “madre tierra”: “the reflexiveness of Copernican vision is repeated in the movements by which seeing Earth was to be followed by walking on it. It is more than a triviality that the experience of returning to the Earth could not have been had except by leaving it. The cosmic oasis on which man lives –this miracle of an exception, our own blue planet in the midst of the disappointing celestial desert– is no longer ‘also a star’, but rather the only one that

⁵⁵⁹ Blumenberg, H., *The Genesis*, pp. 105-106.

⁵⁶⁰ “El amor propio de la humanidad, ha recibido hasta hoy tres graves afrentas de la investigación científica. / a. El hombre creyó primero, en los comienzos de su investigación, que su morada, la Tierra, se encontraba en reposo en el centro del universo, mientras que el Sol, la Luna y los planetas se movían en torno de aquella describiendo órbitas. En verdad no hacía sino obedecer de manera ingenua a sus percepciones sensoriales; (...). Asociamos el aniquilamiento de esta ilusión narcisista con el nombre y la obra de Nicolás Copérnico en el siglo XVI. Mucho antes, (...), Aristarco de Samos sostuvo que la Tierra era mucho más pequeña que el Sol y se movía en torno de este cuerpo celeste. Vale decir que el gran descubrimiento de Copérnico ya había sido hecho antes de él. Pero cuando halló universal reconocimiento, el amor propio de los seres humanos experimentó su primera afrenta, la cosmológica. / b. En el curso de su desarrollo cultural, el hombre se erigió en el amo de sus semejantes animales. Mas no conforme con este predominio, empezó a interponer un abismo entre ellos y su propio ser. Los declaró carentes de razón y se atribuyó a sí mismo un alma inmortal, pretendiendo un elevado linaje divino (...). Todos sabemos que fueron los estudios de Charles Darwin, de sus colaboradores y precursores, los que hace poco más de medio siglo pusieron término a esa arrogancia. El hombre no es nada diverso del animal, no es mejor que él; ha surgido del reino animal y es pariente próximo de algunas especies, más lejano de otras. (...); esta es la segunda afrenta, la biológica, al narcisismo humano. / c. Sin duda que la más sentida fue la tercera afrenta, la psicológica. / El hombre, aunque degradado ahí afuera, se siente soberano en su propia alma. Él se ha creado en algún lugar del núcleo de su yo un órgano de vigilancia que examina sus propias mociones y acciones para determinar si armonizan con sus exigencias. Si no lo hacen, son inhibidas y relegadas sin miramientos. (...) Ahora bien: en ciertas enfermedades no es así; entre ellas, justamente, en las neurosis estudiadas por nosotros. El yo se siente incómodo, tropieza con límites a su poder en su propia casa, el alma. (...)”. Freud., S., *Una dificultad del psicoanálisis*, en *Obras completas*, tomo XVII, Amorrortu, 1992, pp. 131-133.

seems to deserve this name. It is only as an experience of turning back that we shall accept that for man there are no alternatives to the Earth, just as for reason there are no alternatives to human reason”.⁵⁶¹

The Genesis of the Copernican World afronta el análisis de la “metaforización del mundo copernicano” y su “función formativa de la conciencia moderna”.⁵⁶² El camino que va de la alegría de Bruno a la desesperación de Pascal, o de la “estelerización” galileana a la lamentación nietzscheana, no es un camino unívoco, sino un proceso funcional de cambio de reparto que hace época. Pero pronto se manifiesta angustia ante lo que la moderna ciencia va descubriendo, que no es halagador para el viejo orgullo del hombre. La Marquesa de las *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle ya lo proclamó mucho antes que Nietzsche y que Freud: “Franchement... c’est là une calomnie que vous avez inventée contre le genre humain. On n’aurait donc jamais dû recevoir le système de Copernic, puisqu’il est si humiliant”.⁵⁶³ Pero para Blumenberg el proceso no es necesariamente “desencantador”, la ciencia tiene una doble cara, es conquista orgullosa y conocimiento decepcionante,⁵⁶⁴ ¿pero no es conquista orgullosa que produce conocimiento decepcionante? ¿Es que acaso la orgullosa conquista de Prometeo se convierte en decepcionante conocimiento epimeteico, posterior, póstumo? De momento Blumenberg encuentra un último refugio precisamente en la mayor de las improbabilidades: que la Tierra es un oasis con vida en medio de desiertos siderales. ¿Se encuentra aquí un primer paso hacia una teoría de la excepción? Al menos la Tierra es una excepción cósmica, la vida en ella una improbabilidad casi absoluta y el desarrollo de “vida inteligente” apenas más que un imposible. ¿Es que acaso se ha puesto fin al trauma copernicano?

2.3 Sobre la modernidad de Blumenberg

Rémi Brague insinúa en su presentación de *La legitimidad* que las tesis de Blumenberg podrían sustentarse con más fuerza si las apoyara en un análisis comparativo del tratamiento de la *curiositas* en el islam. Allí no se produjo una condena similar a la de Agustín, que impuso durante diez siglos unas pesadas cadenas a su

⁵⁶¹ Blumenberg, H., *The Genesis*, p. 685.

⁵⁶² Blumenberg, H., *Paradigmas*, p. 205.

⁵⁶³ Citado en Blumenberg, H., *Paradigmas*, p. 225. Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Librairie de la Bibliothèque nationale, 1899.

⁵⁶⁴ Es expresión de Wetz.

desarrollo autónomo, sino que en general la curiosidad teórica fue muy bien valorada a lo largo de la historia. Pero a pesar de todo, allí no se desarrolló nada similar a la moderna ciencia metódica experimental. Esto podría confirmar o reforzar su teoría. Sin embargo, también en el islam se desarrolló una forma de absolutismo teológico al que el nominalismo más acentuado no tiene nada que envidiar, y sin embargo, el islam “ne semble pas avoir ressenti l’inquiétude que Blumenberg perçoit à la fin du Moyen Âge occidental –et de lui seul. Il n’a pas connu non plus, en réaction, de contre-mouvement”.⁵⁶⁵ Por eso señala que la conexión que establece entre nominalismo y autoafirmación debe ser cuidadosamente examinada.

Se ha insinuado también que su modelo se aplicaría más bien a lo analizado por Weber como “ascetismo intramundano”, es decir, que el *deus absconditus* en el que basa toda su teoría de la modernidad sería más bien el del calvinismo y las sectas puritanas. En este sentido son sorprendentes las escasas apariciones de Weber en *La legitimidad*, cuyas teorías son puestas en paralelo con otros teoremas de la secularización, al menos quince, en un reduccionismo que le impide reconocer los evidentes paralelos que su teorema de la autoafirmación tiene con la mentada ascesis intramundana. Puede ser que lo que no le guste sean las consecuencias que el análisis de Weber extrae para el significado, génesis y esencia de la modernidad, que tienen más bien que ver con el destino racionalizador burocrático y con la “jaula de hierro” que con la autoafirmación.

Elisabeth Brient⁵⁶⁶ ha puesto de manifiesto las omisiones u olvidos de Blumenberg, en concreto uno, a su juicio, fundamental, el papel del neoplatonismo en el nacimiento de la moderna imagen del universo y, en consecuencia, de la autointerpretación del hombre. También ella sigue el método blumenberguiano y busca las transformaciones de la función, significado y aplicación de una metáfora particular, la de Dios como “esfera infinita cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna”, procedente del hermetismo, pero fundamental en el desarrollo de las ideas de Nicolás de Cusa y de Meister Eckhart, sacando a relucir con ello una vertiente excesivamente descuidada por el metaforólogo de Lübeck. Las transformaciones de esta metáfora, que también fue profusamente usada por Bruno, señalan transformaciones de la comprensión del mundo y de la autocomprensión del hombre. El origen del ideal regulativo de la ciencia, y que hace posible la idea de progreso como investigación

⁵⁶⁵ Bague, R., “La galaxie Blumenberg”.

⁵⁶⁶ Brient, E., *The Immanence of the Infinite*.

dirigida hacia una objetividad nunca completamente realizada, puede encontrarse en la especulación neoplatónica tardomedieval sobre la naturaleza de la omnipresencia de Dios en el mundo, en particular en la noción de la inmanencia del infinito en lo finito, compleja dinámica implícita en la metafísica de la infinitud divina. En lugar de poner el acento en la intensificación nominalista de la trascendencia, su análisis se centra en la intensificación neoplatónica de la inmanencia divina. La absoluta trascendencia de Dios es también absoluta omnipresencia. El Cusano, utilizando esta metáfora, transforma la medida tradicional de la verdad como adecuación con “lo que es” en un ideal regulativo que guía un potencial progreso infinito del conocimiento. Según Brient, la lectura de Blumenberg sólo ve a Cusa como parte del debate nominalismo/realismo, y “by focusing on the tension between what he sees as rationalist and voluntarist elements in Cusanus’ thought, however, he misses the import of the Cusan’s discovery of the limit concept as the coincidence of two orders of infinity. It is here that we may see the emergence of the modern notion of a regulative ideal guiding unending progress”.⁵⁶⁷ Y lo hace porque en el neoplatonismo no ve más que gnosticismo.⁵⁶⁸ Habría un origen teológico no sólo de la infinitización extensiva del universo, sino de su infinitización intensiva. Quizás exista en Blumenberg un “prejuicio antiplatónico”.

En la misma línea crítica se ha expresado Wolfgang Hübener,⁵⁶⁹ para el que es completamente errada la caracterización blumenberguiana del nominalismo ockhamista: “Per poter rendere plausibile il bisogno dell’autoaffermazione, Blumenberg ha bisogno dell’ipotesi di un Dio arbitrario non più sopportabile per l’uomo entro la modernità. Questo Dio, Blumenberg lo trova nella teologia nominalistica”. Pero “proprio il Dio dei nominalisti concede all’uomo più libertà e più partecipazione alla redenzione che non la tradizione di Paolo e Agostino”.⁵⁷⁰ La concepción del filósofo de Lübeck del Dios nominalista no es fiel a la autoconcepción que el nominalismo tiene de sí mismo, que no encuentra en su Dios algo tan perturbador como parece señalar Blumenberg. En el breve

⁵⁶⁷ Brient, E., *The Immanence of the Infinite*, p. 245.

⁵⁶⁸ “Blumenberg is at best sloppy and at worst willfully myopic here (...) He ignores entirely the Neoplatonic tradition (...). Cusanus is simply not invested (...) in ‘saving’ the tradition of medieval Scholasticism (...), (he) is grounded in the long tradition of negative theology and Neoplatonic speculation”. Brient, E., *The Immanence of the Infinite*, pp. 246-247.

⁵⁶⁹ Hübener, W., “Das ‘gnostische Rezidiv’ oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt”, en, Taubes, J., *Religionstheorie und Politische Theologie. Band 2: Gnosis und Politik*, München/Paderborn 1984, pp. 37-53. He seguido los comentarios sobre estas críticas de varios de los autores que se ocupan de las obras de Blumenberg, especialmente de Carchia y de Elisabeth Brient.

⁵⁷⁰ Citado según Carchia, G., “Platonismo dell’immanenza. Fenomenologia e storia in Hans Blumenberg”, en Borsari, A. (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, il Mulino, 1999, pp. 215-225.

artículo de Rémi Brague ya mencionado⁵⁷¹ se insinúa que no parece que perturbara mucho a Ockham y a los nominalistas el voluntarismo de su Dios; no lo piensan en absoluto como obstáculo de su libertad, hacen pie sin problema en la contingencia del mundo basada en la voluntad de Dios. Es dudoso además que la contraposición entre el Dios nominalista de la voluntad y el tomista del entendimiento sea radical, tal y como la plantea Blumenberg. Hübener muestra cómo la predestinación tiene un carácter más voluntarista en Tomás de Aquino que en el propio Ockham. Critica la forma en la que Blumenberg lleva a cabo su explicación del cambio histórico, porque la fundamenta en motivaciones, expectativas, esperanzas, miedos y terrores, efectos sobre la conciencia, que es imposible verificar en las fuentes. Quizá entonces debería haber buscado a su Dios de la *potentia absoluta* más cerca, concretamente en el calvinismo, objeto de los análisis de Weber, aparentemente despreciados, o al menos voluntariamente ignorados, en *La legitimidad*. Allí podría haber encontrado a ese Dios que tanta falta le hacía para legitimar la autoafirmación. La predestinación del nominalismo es *praedestinatio post praevisa merita*, por lo que la decisión divina no es en absoluto arbitraria. Es en el calvinismo donde debería haber buscado una doctrina radical de la predestinación, y con ella habría encontrado la angustia que necesitaba como legitimación de la autoafirmación. El Dios de Ockham, que ayuda a todos y a todos juzga sin arbitrariedad alguna, resulta ser un dulce y protector padre al lado del verdaderamente inescrutable Dios de Calvino. Precisamente esto es lo que ha señalado diversos críticos de sus obras. Pero según Hübener no sólo el calvinismo, sino la mayor parte de teorías modernas de la acción parecen desmentir la idea de que la autoafirmación moderna sería superación de la omnipotencia tardomedieval.⁵⁷²

Por otra parte, Blumenberg alargaría tanto la presencia de lo anti-moderno en lo moderno que esto último se ve reducido en última instancia a nada o muy poco. Ni Husserl, ni Heidegger, ni Nietzsche, ni, por supuesto, las filosofías de la historia de la Ilustración, progresistas o revolucionarias, son modernos. Finalmente, moderno en sentido estricto sólo lo sería el propio Blumenberg, en un reduccionismo que lo acerca, paradójicamente, a la postura de Hegel, en quien se habría manifestado finalmente el Espíritu Absoluto. Además centraría en exceso su atención en el nominalismo, que sólo es, al fin y al cabo, una de las varias corrientes presentes en la teología medieval, mucho más compleja de lo que quiere hacernos creer el “reduccionismo” que estos autores

⁵⁷¹ Brague, R., “La galaxie Blumenberg”.

⁵⁷² Véase Carchia, G., “Platonismo dell'immanenza. Fenomenologia e storia in Hans Blumenberg”.

detectan en Blumenberg. Esto le llevaría a descuidar otras corrientes, y a ocultar las diferencias entre las distintas concepciones de la divinidad que se dan simultáneamente en la Edad Media. Por ejemplo, la ya referida Reforma, cuya teoría de la predestinación puede ser más radical todavía que la del nominalismo, y que significó la dedicación plena al mundo, el “ascetismo intramundano”, uno de los factores desencadenantes del capitalismo moderno según la conocida teoría de la secularización de Weber. La fe en un *Deus absconditus* puede ser causa de un activismo mundano radical, y no necesariamente de angustia y parálisis.

Taubes señala que Blumenberg eleva la omnipotencia divina a principio absoluto para obligar al hombre a autoafirmarse contra ella, acabando por construir su propio “mito dogmático de la gnosis”.⁵⁷³ La forma en que presenta Blumenberg al Dios de la Edad Media debía conducir a la desconfianza absoluta, pero no parece que esa fuera la “situación existencial” de la época. Para Pannenberg, las ideas cristianas sobre la libertad de elección contribuyeron a la emancipación de la razón. La modernidad no surgió contra el Dios omnipotente, sino contra la jerarquía de la Iglesia y su monopolio de los bienes de salvación. Impulso de la modernidad es el protestantismo. Existe una “legitimidad cristiana” de la modernidad, procedente de la Reforma, que condujo a la afirmación de los laicos frente a la jerarquía institucional.

En definitiva, Blumenberg reduce las complejas tradiciones, diversas y contradictorias, de la teología medieval a una única, que sería la dominante, en una visión que como mínimo, a juicio de sus críticos, es unilateral, para hacer derivar de esa única Edad Media una única modernidad, la de la autoafirmación frente a la gnosis, verdadero corazón de cualquiera de las teologías medievales. Por eso acaba por generar “cuerpos de tradición” idénticos que hacen de una época un periodo unitario y sin contradicciones. Lo que no encaja en el esquema, se lanza de nuevo a las tinieblas del gnosticismo bajo la acusación de “recidiva”, lo que parece convertir su teoría del “cambio de reparto” en una filosofía de la historia con un telos único. No hay unidad de la totalidad de la historia, pero sí unidades de épocas que aparecen como cerradas sobre sí mismas y obedeciendo a un único propósito.

Cabe también preguntarse si Blumenberg no habría prestado poca atención a los aspectos mágicos subyacentes a las teorías que dan origen a las ciencias naturales,

⁵⁷³ Taubes, J., “El mito dogmático de la gnosis”, en Taubes, J., *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, 2007, pp. 103-117. Véase también, en el mismo volumen, “Sobre el auge del politeísmo”, pp. 350-362.

especialmente en Bacon, a quien dedica muchas páginas, pero también en el resto de autores que pueden aspirar al rango de primeros científicos modernos. No se entrará a analizar esta cuestión, pero es evidente que este aspecto del nacimiento de la modernidad científica queda absolutamente marginado en los análisis de Blumenberg. El papel que desempeña la magia, como motivo impulsor de la moderna *Curiositas* y de los avances científicos, es un constante *leit motiv* para todos los historiadores de la ciencia, y resulta prominente en las páginas de algunas de las fuentes.

Pero es posible ir más allá y preguntarse si no aparecen incompatibilidades más profundas, por ejemplo cuando dice que no hay analogía entre el cambio de época de la modernidad y el de la antigüedad tardía, y a la vez se desmiente, pues él mismo establece esa analogía un poco más adelante al afirmar que la modernidad es superación de la gnosis. También la Edad Media fue superación de la gnosis, sólo que fracasada. Esta constatación induce a pensar que el umbral es más largo de lo previsto, dado que habría comenzado hace mucho, en el siglo I o II, con la gnosis, hasta su superación definitiva. Y esta sospecha se amplía al preguntarnos si Blumenberg respeta sus propios presupuestos funcionalistas. Y la respuesta no puede sino ser negativa. De hecho hay una sustancia que ha permanecido incólume al menos a lo largo de quince siglos: la gnosis. La conexión postulada entre gnosis y modernidad, la misma que postula Voegelin en sus libros pero con los signos valorativos invertidos, no es mera analogía, no es exigencia heredada, no es “un resto de necesidad” aún no dominado, no es supervivencia de un lenguaje más allá del referente, no es sólo función, es la sustancia misma de la historia que, al menos a lo largo de los últimos veinte siglos, permanece más allá de todo cambio de reparto y de todo umbral de época. Agustín sólo hace época aparentemente; en realidad ha exacerbado los viejos papeles en la forma del libre arbitrio y del pecado, que justifican a Dios y su creación y cargan sobre el hombre todo el peso de la culpa por el mal en el mundo, sin cambiar el reparto sustancialmente. La edad del dogma que inaugura, la Edad Media, no es por tanto una verdadera época,⁵⁷⁴ sino sólo un ocultamiento de su condición de umbral de la modernidad. Como bloqueo, pero no verdadera superación de la gnosis, la edad del dogma es un todo unitario, uniforme. Hay una Edad Media y sólo una, que además resulta ser un puro fracaso. Todo el cristianismo no sería sino gnosis encubierta, porque finalmente hay una

⁵⁷⁴ Verdadera época sólo lo es la modernidad.

eternidad con dos universos separados para siempre, paraíso e infierno.⁵⁷⁵ Si Nolano y Cusano están en el umbral, están del mismo lado. Porque también hay gnosis en la modernidad, aunque sea en la forma de contramodernidad, de “recidiva”,⁵⁷⁶ como la filosofía de la historia; o la teología política. Está al principio y al final de todo el proceso. El sustancialismo goza, pues, de larga vida. Hay sustancialismo de la Edad Moderna: la superación del gnosticismo.⁵⁷⁷ Hay una conexión causal inequívoca. La “mundanidad”, o el “mundanismo”, de la modernidad es sólo una reacción a la extrema intensificación nominalista de la trascendencia, de la *potentia dei*. Frente a un dios escondido, la autoafirmación apunta a la realización inmanente de las posibilidades intramundanas a través del dominio y alteración de la realidad. Cualquier reocupación es considerada inmediatamente “recidiva gnóstica” y devuelta a las tinieblas de la Edad Media.

Hay una segunda sustancia que permanece a lo largo de todo el proceso, que finalmente no es sino un proceso de superación de la gnosis, la *potentia absoluta*. Si primero fue el Dios monoteísta el que, con la ayuda de un trabajo previo de la filosofía, acabó con la vieja edad mítica, a través de su omnipotencia, su voluntad y su invisibilidad escatológica, su retirada hacia las alturas deja tras de sí esa *potentia absoluta*, ahora en la forma “desencantada” de “absolutismo de la realidad”, que es precisamente el mundo del demiurgo gnóstico, velado en la edad del dogma. El moderno proceso de autoafirmación de la ciencia y la técnica puede ser un trabajo eterno porque la realidad a la que se enfrenta es potencialmente infinita, absoluta, prepotente y dañina.

La autoafirmación es fundamentalmente *curiositas* rehabilitada. Pero ahora ya no tiene la forma de la visión teórica antigua o beatífica medieval, ya no proporciona idealmente felicidad (*eudaimonía* la llamamos los pedantes). El sabio ya no es el feliz. Ahora su forma es la del poder, la del apoderamiento científico tecnológico de la

⁵⁷⁵ Si acaso queda una pequeña conexión, aunque muy relevante, entre ambos mundos eternos, que consiste en que uno de los principales placeres de los salvados, acaso el único, es la contemplación de los padecimientos de los condenados del otro mundo, al menos según Tertuliano y Tomás de Aquino, que alguna autoridad tienen en estos temas. Parece que sobrevive una conexión inextinguible, aunque mejor sería que no sobreviviera. “Lo bienaventurados verán en el reino celestial las penas de los condenados, para que su bienaventuranza les satisfaga más”, según recoge Nietzsche en el § 15 de *La genealogía de la moral*, Alianza, 1998.

⁵⁷⁶ “Recidiva” es una metáfora médica cuyo uso por parte de Blumenberg y Marquard no ha sido “esclarecido” suficientemente. Contradice la idea de lo irreversible que implica la teoría de Blumenberg.

⁵⁷⁷ “El gnosticismo había agudizado el problema (...) y suministrado (...) el condicionamiento necesario para la elaboración de una *cosmodicea* como *teodicea*. La Edad Moderna intentó acabar con ese condicionamiento al fundamentar su *antropodicea* sobre la falta de consideración que el mundo tiene con el hombre, sobre su desorden inhumano”. Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 140.

naturaleza.⁵⁷⁸ El sabio es el poderoso. Y quizá aquí el “legitimista” de la polémica no señale con suficiente claridad, aunque seguro que lo tenía presente, que ese poder sobre la naturaleza es también poder sobre el hombre,⁵⁷⁹ pues al menos hasta ahora no se nos ha dicho que el hombre esté excluido por alguna razón del orden de esa naturaleza. ¿O sí lo está?⁵⁸⁰ La autoafirmación es el mandato que emana del absolutismo de la realidad, y como tal mandato no es menos arbitrario, sino al menos igual, que *le bon plaisir* del viejo dios del Sinaí. “Y los bendijo Dios y les dijo Dios: –Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven sobre la tierra”.⁵⁸¹ La diferencia está en que ahora no es un mandato trascendente sino inmanente, alguno incluso diría que secular; un mandato de la naturaleza, que ha dejado al hombre en la estacada, arrojado al “absolutismo de la realidad”, con el único recurso de apoderarse de ella para sobrevivir. Dios se va y deja tras de sí su *potentia absoluta* y su mandato arbitrario, sólo que de forma indirecta. Es como si Dios volviera a mandar, y justamente, mediante sus caminos torcidos. ¿Qué límite que quepa imaginar podría tener esta dominación? Me temo que ninguno, cosa que reconoce el propio Blumenberg cuando dice que ahora la ciencia y la tecnología, como antes Dios, hará todo aquello que pueda hacer, y lo hará porque puede, independientemente de que lo quiera o no el hombre, cuya autoafirmación se suponía que convalidaba: “Es absurdo creer que el hombre también podría no haber emprendido el viaje a la Luna, una vez que fue técnicamente posible; tan absurdo como creer que alguna vez podría renunciar a uno de los récord deportivos alcanzables, no importa a qué precio”.⁵⁸² Que “el hierro por sí mismo atrae al hombre” se lee en un verso de la Odisea,⁵⁸³ y lo mismo explica Todorov respecto al lanzamiento de las bombas atómicas sobre Japón cuando ya se había rendido; además había que hacerla entrar en la Historia, tenía que hacer época.⁵⁸⁴ Es como si Blumenberg, al despotenciar a Dios, potenciara absolutamente la realidad y la curiosidad teórica, que según el filósofo alemán no encontraría límites en sí misma, en su pura inmanencia, excepto el tope insalvable de

⁵⁷⁸ “La *theoría*, espectadora del mundo, debería, ante la *praxis*, que lo transforma, perder su función”. Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 138.

⁵⁷⁹ “El hombre, que ahora no sólo comprende a la naturaleza, sino también a sí mismo como un *factum* del que se puede disponer (...)”. Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 137.

⁵⁸⁰ Su antropología lo dirá.

⁵⁸¹ Génesis 1:28.

⁵⁸² Blumenberg, H., *Descripción del ser humano*, FCE, 2011, p. 442. Ferlosio denuncia esta “deportivización de la ciencia” en muchos lugares de su obra, especialmente en *Mientras no cambien los dioses nada habrá cambiado*.

⁵⁸³ *Odisea*, atribuida a Homero, Canto XVI, v. 294.

⁵⁸⁴ Todorov, T., *Memoria del mal, tentación del bien*.

que no lo puede todo inmediatamente y a la vez, sino que su camino ha de recorrer toda la historia mientras esta continúe, en un trabajo que no tiene fin, del mismo modo que no tiene fin lo que le sirve de materia. La curiosidad moderna, como activismo que no tiene más remedio que ser activismo y que por lo tanto no necesita legitimación⁵⁸⁵ ni derecho alguno,⁵⁸⁶ no es en consecuencia autohabilitación ninguna, ni *hybris*, ni autofundación, tal y como se le aparece a Schmitt, sino férrea necesidad. Con esto no se quiere decir que ciencia y tecnología no hayan aportado grandes “avances” para el hombre y para la comodidad, seguridad y orden de la vida,⁵⁸⁷ sino que no los han aportado porque el hombre lo haya querido.

La realidad absoluta, la forma moderna de la *potentia dei*, es la madre de los dioses modernos, como el fértil Caos y la feraz Noche lo fueron de los Titanes y los Olímpicos, y como tales reclaman sus sacrificios, esta vez en la forma metódica de las modernas ciencias y tecnologías a ellas asociadas. Podría decirse entonces que el absolutismo teológico es el padre del mito del trabajo de Blumenberg, protagonizado por la moderna y alegórica diosa *Curiositas* y su panedro inseparable: el método científico, a los que tienen que servir las generaciones sucesivas de hombres.⁵⁸⁸ En este sentido lo que permanece constante a lo largo de toda la historia no son sino los dioses, incluso sólo aquel dios autoafirmado, autohabilitado y autoproclamado como Único en el Antiguo Testamento. Quizá entonces acierta Ferlosio: sólo cuando han cambiado los dioses ha habido un cambio de época, y *Mientras no cambien los dioses nada habrá cambiado*.⁵⁸⁹

Esta forma no es la última que adquirirá el “absolutismo de la realidad”.

⁵⁸⁵ “La razón, como última instancia que es, no necesita de ninguna legitimación para validarse a sí misma”. Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 143.

⁵⁸⁶ Intentar ponerle brida o límites sería como querer suspender la ley de la gravedad, o más bien como, paulinamente, intentar cumplir la incumplible ley.

⁵⁸⁷ Seguridad y orden son también los valores supremos para Schmitt.

⁵⁸⁸ A pesar de lo que dice respecto a la posibilidad “de fantasear con la idea de que los dioses puedan aparecer”, cosa con la que en principio estoy de acuerdo, podría ser que precisamente estos fueran los que se ocultaran en su teoría, aunque intente negarlo. El hecho de que su obra esté siempre peleando por la despotenciación de poderes divinos y no divinos sería un indicio de ello. Marquard hace una lectura explícitamente politeísta. Blumenberg, H., *Mito y concepto*, p. 69.

⁵⁸⁹ Sánchez Ferlosio, R., *Mientras no cambien los dioses nada habrá cambiado*.

IV. Tiempo e historia

IV. 1 Schmitt: sujetar el tiempo. La unidad del mundo y su freno

En 1950 Schmitt publica un artículo en la revista *Universitas*⁵⁹⁰ que es a la vez una reseña y una respuesta a *Meaning in History* de Löwith, en el que intenta refutar una de sus tesis centrales, la de la imposibilidad de una visión cristiana de la historia, es decir, aquella tesis que establece una relación antagónica entre conciencia escatológica y conciencia histórica. La posición de Löwith converge en este punto con la sostenida por Blumenberg: “El cristianismo, debido a la inmediatez de la espera del inminente fin del mundo, nace con la carga de tener que explicar la subsiguiente historia como la intercalación de un nuevo episodio (...). El desvanecimiento de la *escatología* ofrece espacio para que arraigue la *mitología*. (...) fue la energía crítica del genuino monoteísmo bíblico, de sus rasgos absolutistas y ante todo de su concepción de la creación, lo que condujo al cese de la remitológización del cristianismo y que, a más tardar con Agustín, acuñó los rasgos de una dogmática que, con la omnipotencia y la libertad, poseía el instrumental para ‘economizar’ todos los interrogantes”.⁵⁹¹ Löwith aplicó a la filosofía de la historia la categoría de secularización, reconociendo en la conciencia escatológica la fuente que determina y hace efectiva la concepción de la historia como progreso. El artículo de Schmitt pretende refutar esta tesis, encontrando en la doctrina cristiana tres posibilidades de comprender la historia.

“Today, every attempt at a self-understanding ultimately proves to be a situating oneself by means of the philosophy of history or a utopian self-dislocation. Today, all human beings who plan and attempt to unite the masses behind their plans engage in some form of philosophy of history”.⁵⁹² El enemigo filosófico histórico obliga al

⁵⁹⁰ La versión alemana, “Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes,” se publicó originalmente con un título cambiado, “Drei Stufen historischer Sinngebung”, (tres grados, pasos o etapas de justificación histórica), en *Universitas*, nº 5, 1950, pp. 927-931. En la revista *Arbor*, nº 62, 1951, pp. 237-241, apareció la versión castellana con el título, “Tres posibilidades de una concepción cristiana de la historia”. Se ha utilizado la versión inglesa, “Three Possibilities for a Christian Conception of History”, *Telos*, verano 2009, nº 147, pp. 167-170. “Three Possibilities” a partir de ahora.

⁵⁹¹ Blumenberg, H., *Mito y concepto*, pp.78-79.

⁵⁹² Schmitt, C., “Three Possibilities”. En una conferencia pronunciada en Madrid en 1951, afirma algo similar y se enfrenta al mismo problema: “Una época de planificación, como la nuestra, lleva dentro de sí, una filosofía de la Historia. (...) La cuestión no se plantea en términos morales o jurídicos, sino histórico-filosóficos. Todos los que hoy trazan planes e implican grandes masas en su realización, hacen, de una u otra manera, filosofía de la historia”. Schmitt, C., *La unidad del mundo*, pp. 24-25. En esta parte se sigue ambos textos en paralelo.

adversario a situarse (decidirse) en su terreno y a formular alternativas en sus propios términos: “El marxismo –y con él todo el Credo oficial del comunismo– es filosofía de la Historia en el grado más eminente; lo es en tal grado, que todo adversario se ve obligado a reflexionar sobre su propia situación histórica y su propia visión de la Historia. Así, la conexión entre la unidad del mundo y una determinada filosofía de la Historia es palpable en el Este actual”.⁵⁹³ Pero también considera que Occidente está dominado por una filosofía de la historia similar, aunque “infinitamente más sencilla”: “Estas masas tienen una pseudo-religión de la técnica y todo progreso técnico es a sus ojos un perfeccionamiento del hombre mismo, un paso directo hacia el paraíso terrenal de este mundo”.⁵⁹⁴ Por tanto, la forma dominante de esa filosofía de la historia es la del progreso, que gobierna en ambos campos de la guerra escatológica que se está desatando en ese momento –1950– entre las dos potencias vencedoras de la Segunda Guerra Mundial: “Así, la fe de los antagonistas mundiales coincide en un punto”.⁵⁹⁵ Ya se ha hablado de la forma schmittiana de comprender el devenir histórico de la modernidad bajo las categorías de neutralización y despolitización. Schmitt encuentra como fundamento de cada fuerza política que actúa eficazmente en la historia una determinada concepción metafísica del tiempo; también detrás de la despolitización liberal. “Decidir si se puede o no eliminar el caso excepcional extremo no es un problema jurídico. Abrigar la esperanza de que algún día se llegará a suprimirlo es cosa que depende de las propias convicciones filosóficas, filosófico-históricas o metafísicas”.⁵⁹⁶ Aquí radica lo que interpreta como aceleración (*Beschleunigung*) de los tiempos, propia de la fe ilustrada en el progreso y en la tecnificación general de todos los ámbitos de la vida, tras la revolución técnica a la que dio lugar el puritanismo.⁵⁹⁷ El proceso de aceleración se ha visto radicalizado en el siglo XX, y ha invadido el campo jurídico, el legislador también se ha motorizado: “Since 1914 all major historical events and developments in every European country have contributed to making the process of legislation ever faster and more summary, the path to realizing legal regulation ever shorter, and the role of legal science ever smaller. (...); the process of legislation became increasingly simplified and accelerated. Ever new and more expansive

⁵⁹³ Schmitt, C., *La unidad del mundo*, p. 26.

⁵⁹⁴ Schmitt, C., *La unidad del mundo*, p. 27.

⁵⁹⁵ Schmitt, C., *La unidad del mundo*, p. 28.

⁵⁹⁶ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 14.

⁵⁹⁷ Aquí se puede encontrar un paralelo/inversión de la tesis de Blumenberg: si el absolutismo nominalista es el que ha provocado la autoafirmación técnico-científica del hombre, para Schmitt es el absolutismo calvinista de la predestinación el que ha provocado la dominación técnica de todo el globo, o la aspiración a dominarlo. Puede interpretarse como un diagnóstico similar con las valoraciones invertidas.

authorizations were pronounced by which legislative bodies delegated power to issue decrees and orders having the force of law. ‘Decree’ and ‘orders’ supplanted the statute”.⁵⁹⁸ También en la ciencia jurídica se manifiesta la tendencia acelerada hacia la unificación del mundo de la “pseudo religión” del progreso. Del mismo modo que la neutralización despolitizadora reduce la legitimidad a mera funcionalidad técnica de la ley, y la niega como fuerza prejurídica que da contenido político al derecho positivo, la unidad técnica del mundo niega lo político convirtiéndose en utopismo.

En la situación actual –1950– “el espíritu humano se halla en trance crítico. Con inesperada rapidez todas las cuestiones se convierten en cuestiones metafísicas”,⁵⁹⁹ especialmente las técnico-científicas. Se trata del enfrentamiento escatológico de dos potencias que aspiran a vencer y lograr la unidad técnica del mundo, su “interconexión eléctrica” (Lenin). Dos poderes que representan el antagonismo de oriente y occidente, con sistemas económicos distintos, élites distintas e ideologías contrarias, comunismo y capitalismo: “Es la imagen de una mezcla de guerra fría y abierta, de guerra de nervios y de armas, guerra de notas diplomáticas, conferencias y propaganda; una guerra en que se manifiesta el dualismo de dos frentes como clara distinción entre amigo y enemigo”.⁶⁰⁰ Pero ambos frentes luchan por la unidad planetaria del poder, una planificación y organización universal, un dominio completo sobre la tierra: “Es el problema de si la humanidad tiene ya madurez para soportar un solo centro de poder político”.⁶⁰¹ Ambos campos responden al actual pensamiento técnico-industrial, y su ideal no puede ser confundido con el cristiano, como, según Schmitt, hace Löwith: “El desarrollo técnico produce por esencia cada vez mayores organizaciones y centralizaciones. Se podría pues decir que hoy el sino del mundo es la técnica más que la política, la técnica como proceso irresistible de centralización absoluta”.⁶⁰² El diagnóstico de la racionalización burocrática y el Estado total como destino de occidente no ha perdido nada de su vigencia desde la Primera Guerra Mundial. Tal ideal tecnológico es, “como la mayoría de las concepciones del mundo, una especie de religión o seudoreligión, una especie de mito, una religión de repuesto.”⁶⁰³ Y aquí no se

⁵⁹⁸ Schmitt, C., “The Motorized Legislator”, en Rosa H., and Scheuerman, W. E. (ed.), *High-speed society: social acceleration, power, and modernity*, The Pennsylvania State University, 2009, pp. 65-73.

⁵⁹⁹ Schmitt, C., *La unidad del mundo*, p. 16.

⁶⁰⁰ Schmitt, C., *La unidad del mundo*, p. 21.

⁶⁰¹ Schmitt, C., *La unidad del mundo*, p. 16.

⁶⁰² Schmitt, C., *La unidad del mundo*, p. 17. En otros textos habla de lo político como destino: “Sería más correcto decir que la política ha sido, es y seguirá siendo el destino”, *El concepto de lo político*, p. 105. Quizá sea una de las ambigüedades nunca completamente esclarecidas de su pensamiento.

⁶⁰³ Una formación susceptible, por tanto, de ser estudiada como “teología política”.

trata sólo de la seudoreligión de las grandes masas de ciudades y países industrializados. Hay también dirigentes que tienen en sus manos las grandes decisiones de la política mundial, poseídos por esta visión técnico-industrial de la unidad del mundo”.⁶⁰⁴ Esta pseudo-religión y sus líderes encarnan el nihilismo como gobierno del espíritu sobre la falta de espíritu, al que conduce la técnica como neutralización y despolitización definitiva. En su camino hacia una catastrófica unidad del mundo, bajo el reino de una paz que se piensa como definitiva, coincide con el fin de la forma moderna del Leviatán, lo que impide cualquier nueva ordenación jurídico política de la Tierra, cualquier “nuevo *nomos*”. “Pero la unidad mundial definitiva que resultaría de la victoria definitiva de uno de los rivales, no es el único camino para escapar a la tensión dualista actual”.⁶⁰⁵

El recurso de Löwith al eterno retorno no es, a juicio de Schmitt, una verdadera respuesta al problema planteado por la técnica, sino a lo sumo una evasión de la cuestión: “Ahí está por ejemplo la respuesta de un nuevo paganismo, el pensamiento del eterno retorno. A mi entender, esta periodicidad es un mero recurso, no un verdadero remedio. No contiene ninguna respuesta histórica, sino el hundimiento del hombre en la naturaleza; es decir, la renuncia a la Historia. La fe en la naturaleza es una evasión, una desproblematización, que no está a la altura de la edad de la planificación técnica; porque la técnica está en condiciones de aniquilar la naturaleza y ocupar su puesto”.⁶⁰⁶ La salida propuesta por Löwith se mueve, por tanto, entre lo imposible y la pasmosa ingenuidad. El recurso al heroísmo que acepta una quiebra inminente, como un “soldado agonizante en una posición perdida”, no es, para Schmitt, más que una forma de suicidio colectivo, la muerte técnica de la humanidad como punto culminante de su Historia, “un analogon colectivo de la concepción estoica según la cual el suicidio del individuo representa el punto culminante de su libertad y el único sacramento que el hombre puede administrarse a sí mismo”.⁶⁰⁷

Una posibilidad política más realista que las anteriores sería, según Schmitt, el surgimiento de un tercer poder que sirva de palanca contra el enfrentamiento maniqueo que domina el mundo: “Tan pronto como aparezca una tercera fuerza, se abrirá el camino para una pluralidad de fuerzas. Porque las fuerzas nuevas no se detendrán ante

⁶⁰⁴ Schmitt, C., *La unidad del mundo*, p. 19. Se refiere, por ejemplo, a la llamada “doctrina Stimson”, “la tesis panintervencionista, proclamada en 1932 por el entonces Ministro de Asuntos Exteriores de los Estados Unidos de América, Henry L. Stimson”.

⁶⁰⁵ Schmitt, C., *La unidad del mundo*, p. 22.

⁶⁰⁶ Schmitt, C., *La unidad del mundo*, pp. 30-31.

⁶⁰⁷ Schmitt, C., *La unidad del mundo*, p. 32.

el número tres. Entonces se manifestará la dialéctica de todo poder humano, que nunca es ilimitado.⁶⁰⁸ (...) Por eso, la posibilidad de una tercera fuerza no supone numéricamente la limitación a tres; puede llegar a ser una pluralidad. Esto implica la posibilidad de un equilibrio de fuerzas, un equilibrio de varios grandes espacios, que creen entre sí un nuevo derecho de gentes”.⁶⁰⁹ Y busca esta tercera fuerza en las posibilidades que ofrece una concepción cristiana de la historia, que no sucumba escatológicamente ni a la despolitización técnica ni a la parálisis escatológica, y encuentra en concreto tres de esas posibilidades, aunque, en realidad, dos⁶¹⁰ de ellas las deja prácticamente de lado para no retener más que una fundamental: la de un freno⁶¹¹ que ralentice la marcha acelerada e introduzca un tercer poder que permita la reanudación de la historia misma, que ha quedado, al menos provisionalmente, fijada escatológicamente en la batalla este-oeste, y cuyo final sería una unidad negadora de lo político. La clave de su interpretación se encuentra en su negación de la tesis de la contradicción entre conciencia escatológica y conciencia histórica: la espera inmediata del final parece retirar toda forma de sentido a la historia y causar la parálisis escatológica; “and yet there is the possibility of a bridge. For this we have astonishing examples in the history of the medieval empire. The bridge consists in the conception of a force, which defers the end and suppresses the evil one. This is the *Kat-echon* of the mysterious passage of Paul’s second letter to the Thessalonians”.⁶¹²

Únicamente estas visiones cristianas de la historia son capaces de asumir lo propio del acontecer histórico, su irrepetible singularidad: “Christianity is in its essence

⁶⁰⁸ Blumenberg piensa algo parecido, pero referido a los poderes con los que trabaja el mito.

⁶⁰⁹ Schmitt, C., *La unidad del mundo*, p. 23. Lo político en Schmitt es siempre “policrático”. Aquí reside una de las posibles lecturas pluralistas de Schmitt, que, aunque en principio nada tiene que ver con la división de poderes de la que hablan Marquard y Blumenberg, que buscan la descarga del individuo y su autoafirmación o autonomización ilustrada, sino con una división de poderes que libere órdenes concretos que permitan una ordenación jurídico-política y un nuevo *nomos* de la tierra, podría ponerse en la misma línea de una lucha contra todo poder absoluto o escatológico.

⁶¹⁰ Se trata del “gran paralelo” entre la época tardo-antigua, la época de las guerras civiles romanas y del nacimiento del cristianismo, y la época actual, y lo que llama “the Marian image of history of a great German poet, the Christian Epimetheus by Konrad Weiss”, para quien “the merely restraining forces are not sufficient (...). One may dismiss his Marian image of history as mere historical mysticism. However, its dark truth is thereby not disconfirmed, and neither is its significance as a historical counterforce against the leveling of history to the status of universal humanity, to the museum of the past, and an exchangeable costume to conceal the bluntness of activist attempts to give meaning to the meaningless”. Schmitt, C., “Three Possibilities”. El tema epimeteico será más adelante. En *El Nomos de la Tierra* expone la conquista “española” de América como un ejemplo de acción histórica guiada por esta “imagen mariana”.

⁶¹¹ Ha sido de gran ayuda Cacciari, M., *Il potere che frena*, Adelphi, 2013.

⁶¹² Schmitt, C., “Three Possibilities”. En concreto II Tesalonicenses 2: 6, 7: “Y ahora sabéis lo que lo retiene para que no se manifieste antes de tiempo. La fuerza oculta de la iniquidad ya está actuando; sólo falta que el que la retiene se quite de en medio”.

no morality and no doctrine. It is no penitential sermon, and no religion in the sense of comparative religious studies, but a historical event of infinite, non-appropriable, non-occupiable singularity. It is the incarnation in the Virgin Mary. The Christian Credo speaks of historical events”.⁶¹³ La función que las tres posibilidades de una visión cristiana de la historia pretenden cumplir es salvar la esencia misma de lo histórico,⁶¹⁴ el carácter singular e irrepetible del acontecimiento que sucede sólo una vez, y que, por una parte, se pierde en la visión cíclica, convertida en mera rotación, y, por otra, se niega en la diabólica unidad técnico-científica del mundo administrado; sólo en alguna de las posibilidades cristianas sería posible asentar una pluralidad de fuerzas que dieran origen a un universalismo verdadero, católico, dando así lugar a la posibilidad un nuevo *nomos* de la tierra. Según Schmitt, ni la concepción circular de la historia, a imitación del eterno retorno que vemos en la naturaleza, ni la concepción lineal de un progreso continuo, son verdaderas concepciones de la historia, dado que niegan el carácter singular de los acontecimientos, cuyo modelo es la encarnación del Hijo de Dios. Pero, en contra de lo que dice Schmitt, es posible pensar que el eterno retorno sí respeta dicha singularidad, pues el espectador o el hombre, sujeto paciente de tal proceso, no conoce repetición alguna, sino que para él los acontecimientos se muestran siempre como singulares e irrepetibles. Y la ideología del progreso sólo conoce un único camino y un único sentido, un único proceso que es irrepetible en sí mismo. Además, que el progreso despoje los acontecimientos de su contingencia y los someta al molde del sentido, privándolos de su carácter de acontecimientos, convirtiéndolos en datos y entendiéndolos como mera aplicación de un plan previamente existente, no implica que el hombre que los padece, como proceso único, sólo viva los acontecimientos una vez. Cuestión distinta es que este modelo convierta la historia,⁶¹⁵ por una parte, en mera aplicación o ejecución de un plan y, por otra, en un círculo vacío, en el que el fin está al

⁶¹³ Schmitt, C., “Three Possibilities”. La misma idea aparece en *Glossarium*: “Por cierto, yo no cambié. Mi libertad frente a las ideas es ilimitada porque permanezco en contacto con mi centro inocupable, que no es una ‘idea’ sino un acontecimiento histórico: la encarnación del hijo de Dios. Para mí, el cristianismo no es en primer lugar una doctrina, ni una moral, ni siquiera (discúlpenme) una religión; es un acontecimiento histórico”. Citado según Meier, H., “El filósofo como enemigo. Sobre *Glossarium* de Carl Schmitt”, en Meier, H., *Carl Schmitt, Leo Strauss y “El concepto de lo político”*, pp. 185-198.

⁶¹⁴ “Porque realmente salvan el carácter y la esencia de la Historia misma. Más aún, son las únicas que hacen posible la Historia y con ella, la recta concepción de la unidad del mundo”, o “el acontecimiento histórico sucede sólo una vez, y su singularidad es destruida por la filosofía de la Historia del racionalismo. También la doctrina del eterno retorno suprime esta irrepetibilidad y con ella la Historia misma, convirtiéndola en una mera rotación”. Schmitt, C., *La unidad del mundo*, pp. 35-36.

⁶¹⁵ Como *magistra vitae*, la historia antigua es un conjunto de “hechos” que, alejados en un pasado intemporal, sirven de ejemplos a observar o modelos a imitar. Koselleck, R., “*Historia magistra vitae*. Sobre la disolución del *topos* en el horizonte de la agitada historia moderna”, en *Futuro pasado*, pp. 41-66.

principio, retornando con ello a una forma circular de pensar el tiempo; el progreso puede pensarse como un telos que está al principio y que se ejecuta a sí mismo. En este caso, la propuesta schmittiana es, por tanto, en realidad una teología de la Historia, basada en la idea de que la historia transcurre mediante creaciones que insertan lo eterno en el curso del tiempo.⁶¹⁶ El modelo de esta irrupción de lo eterno en el vacío curso del tiempo es la revelación y la encarnación, sin el que no es posible pensar algo así como una irrupción de lo eterno, y es la razón por la que Meier afirma que no estamos en ningún caso ante una filosofía política, sino ante una teología cuyo presupuesto es la fe en la revelación.⁶¹⁷ Lo que Schmitt ha diagnosticado como filosofía de la Historia, no es, frente a lo que afirma Löwith, una interpretación religiosa de la Historia, sino filosófica: “filosófica en el sentido que la palabra ‘filosofía’ adquiere en la Ilustración, en contraste principalmente con toda concepción religiosa de la Historia (...). ‘Filosofía de la Historia’ se opone aquí a ‘Teología de la Historia’”.⁶¹⁸ “Filosofía de la historia” es, para Schmitt, sólo la fe ilustrada en el progreso y en la perfectibilidad técnica del hombre. Las visiones cristianas propuestas no son filosofía de la historia, sino precisamente enemigas de toda filosofía de la historia. Confundir una y otra es, a su juicio, “una neutralización de los conceptos, una lamentable confusión y, en definitiva, una verdadera falsificación”.⁶¹⁹ En última instancia, es la pura voluntad de distinción existencial lo que parece sustentar la diferencia schmittiana entre filosofía de la historia y teología de la historia; al igual que el criterio de lo político se reduce a una mera voluntad de diferencia, filosofía y teología de la historia resultan ser diferentes porque son enemigas, y enemigas porque son diferentes. Es como si Schmitt identificara religión cristiana e Historia. Fuera del cristianismo no hay historia. No es ni una teología de la historia ni, por supuesto, una filosofía de la historia, sino que constituye la Historia como tal: “La religión cristiana se distingue esencialmente de todas las demás religiones en que sus misterios no son simples doctrinas, símbolos o mitos, sino acontecimientos históricamente concretos, únicos e irrepetibles. Esta irrupción concreta de lo eterno en el tiempo, ese encuadramiento de lo divino en la humanidad, fue lo que

⁶¹⁶ Schmitt, C., “Three Possibilities”.

⁶¹⁷ Meier, H., *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1998.

⁶¹⁸ Schmitt, C., *La unidad del mundo*, p. 29.

⁶¹⁹ Schmitt, C., *La unidad del mundo*, p. 29. Tampoco Löwith lo confunde, como parece insinuar Schmitt en este pasaje. Lo que Löwith dice es que la filosofía de la historia se vio polémicamente condicionada y acabó por reproducir, de forma inmanente, los esquemas de la teología de la historia.

hizo posible la singularidad de lo histórico y, a la vez, nuestra idea de la Historia”.⁶²⁰ Frente a la unidad del mundo pensada como mero problema técnico, para el jurista de Plettenberg se trata de un problema de autointerpretación humana. La ciencia moderna no puede resolver por sí misma esta cuestión, porque sólo proporciona sus armas pero no dice contra quién deben ser usadas. En definitiva, para Schmitt, la Historia parece ser en sí misma un acontecimiento místico, sólo concebible desde una visión metafísica concreta del mundo, que desborda cualquier científicidad de la historia. Esto lo acerca a pensadores como Benjamin, que también ven la historia como la irrupción de lo divino, aunque desde una perspectiva y con unos objetivos contrarios.

Como se dijo más arriba, la posibilidad que finalmente concentra toda su atención, la que sin duda adquiere más importancia para su concepción teológico-filosófica de la historia, y también para su doctrina jurídica sobre el derecho internacional –ya durante la Segunda Guerra Mundial y sobre todo tras ella–, es la fundada en la figura paulina del *Kat-echon*. El poder *qui tenet* es una fuerza presente en todo momento en la historia, en ausencia de la cual ésta se derrumbaría alcanzando su acabamiento. En principio, la intención de Schmitt cuando intenta encontrar e identificar el *Kat-echon* tras la Segunda Guerra Mundial es radicalmente antignostica; se trata de un intento de superar la situación dualista, maniquea, en la que ha quedado estancado el mundo como resultado de la guerra: dos poderes enfrentados escatológicamente en la Guerra Fría, pero que comparten en el fondo la misma visión del mundo y de la historia, una visión que aspira a alcanzar la unidad técnica del mundo. El *Kat-echon* es la fuerza que abre una brecha en el gnosticismo dominante, posibilitando el surgimiento de un tercer poder que impulsará, inmediatamente, la emergencia de otros, y a la vez es la fuerza que retrasa el *eschaton*, el regreso de Cristo. A Schmitt no le resulta fácil identificar ese poder retardador; sin embargo, identifica inequívocamente un Anticristo actuante en la historia, que imita perfectamente a Cristo y aspira a la misma unidad del mundo que lograría Éste a su regreso, una unidad diabólica según la ortodoxia cristiana. Es la unidad técnica del mundo a la que aspira la filosofía de la historia dominante a un lado y a otro del Telón de acero. El *Kat-echon* es una fuerza que aspira, por tanto, a la conservación del mundo frente a su negación mesiánica o escatológica, que convierte la política en una forma de acción salvífica que

⁶²⁰ Schmitt, C., *La unidad del mundo*, p. 36. No es que el cristianismo introdujera un cambio en el modo de concebir la historia, sino en la historia misma; pareciera que la historia ha dejado de repetirse sólo tras esta irrupción de lo eterno.

“termina por caer en la tentación de la divinización del mundo y de la política, es decir, por constituir una oración por el mantenimiento del *status quo*”,⁶²¹ *pro mora finis*.

El *Kat-echon* aparece en la obra de Schmitt por primera vez en 1942.⁶²² En *Tierra y mar* se identifica a Bizancio como esa fuerza capaz de contener las invasiones del anticristo musulmán, encarnado en el imperio turco.⁶²³ Ese mismo año publica “Acelerador involuntario o la problemática del hemisferio occidental”, donde lo aplica a EEUU, pero en este caso duda de que el Estado americano pueda encarnar tal fuerza. En “La situación de la ciencia jurídica europea”, conferencia del ’43, se refiere al *Kat-echon* como fenómeno espiritual interno del derecho y no como poder político concreto: Hegel y Savigny habrían frenado la neutralización y despolitización del derecho a la que tiende la tecnificación llevada a cabo por el positivismo y el liberalismo jurídico. Pero el lugar en el que el *Kat-echon* ocupa un puesto culminante en la doctrina jurídica de Schmitt es en el tercero de los corolarios de la introducción a *El Nomos de la Tierra*, cuyo apartado segundo se titula “El imperio cristiano como barrera contra el Anticristo (*Kat-echon*)”. Aquí Schmitt expone su idea, fundamental para toda su concepción de la historia y del papel del catolicismo en ella, según la cual se da una continuidad esencial entre la Iglesia católica y el Imperio romano: “el enlazamiento con Roma significaba una continuación de las orientaciones antiguas a través de la fe cristiana”,⁶²⁴ afirmación que, sin más aclaraciones, resulta dudosa al menos desde un punto de vista estrictamente histórico. En todo caso, el significado para Schmitt de tal continuidad es claro: “En la concreta orientación hacia Roma, y no en normas e ideas generales, reside

⁶²¹ Navarrete Alonso, R., *Alcance jurídico-político de la concepción mesiánica del tiempo histórico*, p. 228.

⁶²² La figura paulina del *Kat-echon* aparece en diversos lugares de la obra de Schmitt: en 1942 en *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*; en ese mismo año en “Acelerador involuntario o la problemática del hemisferio occidental”; en “La situación de la ciencia jurídica europea”, conferencia del ’43; en “Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia”, *Ex Captivitate Salus*, y *El Nomos de la Tierra*, los tres de 1950; en la *Teología política II*, de 1970; en “La situación de la ciencia jurídica europea”, de 1958; en “La otra línea hegeliana. Homenaje por el 70 cumpleaños de Hans Freyer”, publicado en 1957 y, finalmente, en el *Glossarium*, publicado póstumamente en 1991. “In Glossario Schmitt cita una sua lettera a Pierre Linn in cui fa risalire al 1932 la prima elaborazione della sua teoria del katechon, che troverà poi sviluppo, come ormai ampiamente noto e discusso, nelle opere del dopoguerra”. Cacciari, M., *Il potere che frena*, n. 3 p. 15.

⁶²³ “El Imperio romano oriental bizantino, regido desde Constantinopla, era un Imperio costero. Disponía aún de una poderosa flota y poseía un arma secreta: el llamado fuego griego. Sin embargo, estaba por completo reducido a la defensiva. Así y todo, pudo, en cuanto potencia naval, realizar algo que el Imperio de Carlomagno –pura potencia terrestre– no fue capaz de llevar a cabo; fue un auténtico ‘dique’, un *katechon*, empleando la voz helénica; pese a su debilidad, se sostuvo frente al islam durante varios siglos y, merced a ello, impidió que los árabes conquistasen toda Italia. De lo contrario, hubiese sido incorporada aquella península al mundo islámico, con completo exterminio de su cultura antigua y cristiana, como por entonces ocurrió con el norte de África”. Schmitt, C., *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Trotta, 2007, p. 20.

⁶²⁴ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, p. 37.

la continuidad que enlaza el Derecho medieval de Gentes con el Imperio Romano. Lo fundamental de este imperio cristiano es el hecho de que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer fuerza histórica. El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico, es el del *Kat-echon*. Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de detener la aparición del anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet*, según las palabras de san Pablo apóstol en la segunda Carta de los Tesalonicenses”.⁶²⁵ Esta interpretación continuista de Schmitt, que ve el universalismo de la Iglesia católica como heredero y trasmisor del derecho romano, “madre y padre” respectivamente del específico racionalismo de occidente, según el jurista,⁶²⁶ ha sido puesta radicalmente en duda por Taubes, quien se fija, por el contrario, en el radical enfrentamiento político que el cristianismo paulino emprendió contra el poder imperial romano, frente a la “ortodoxia judía” de Pedro y el resto de apóstoles.⁶²⁷ Taubes muestra que la Epístola a los Romanos, la última de las conservadas escrita por el apóstol de los gentiles, y la única dirigida a una comunidad que no había sido fundada por él “constitue (...) une théologie politique, une déclaration de guerre politique à César”.⁶²⁸

Por otra parte, la figura misteriosa a la que se refiere Pablo en la carta dirigida a la comunidad cristiana de Tesalónica ha sido objeto de diversas interpretaciones a lo largo de la historia. Si Schmitt apoya su lectura remitiéndose a los Padres de la Iglesia Tertuliano o Agustín, que identifican el imperio como la fuerza que frena la llegada del *mysterium iniquitatis*, es decir, del Anticristo, también puede ser interpretado de otras formas que no tienen una lectura inmediatamente política, aunque no estén carentes de consecuencias políticas. El propio Schmitt menciona una de ellas: “sabemos lo que el filólogo y exégeta Peterson pensaba del *katéchon*: la falta de fe de los judíos, su

⁶²⁵ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, pp. 38-39.

⁶²⁶ Véase Schmitt, C., *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Trotta, 2010, pp. 63-64.

⁶²⁷ “La razón de ser de la introducción de comentarios y nuevos textos en el canon neotestamentario de los escritos de Pablo de Tarso se encuentra en la evolución de los intereses de las primitivas comunidades cristianas. Básicamente, las añadiduras responden a una estrategia de supervivencia motivada por un acontecimiento político fundamental del que tuvieron ocasión de ser testigos los miembros de dichas comunidades después de la muerte de Pablo: la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén (70 d.C.) por parte de la autoridad imperial romana como castigo contra la insurrección del pueblo judío. Ante la amenaza que suponía Roma para su existencia, desaparecido Pablo, el cristianismo optó, frente a la escatología política de Israel y la negación gnóstico-revolucionaria del mundo propia del marcionismo, por el quietismo político y la obediencia al *imperium*”. Navarrete Alonso, R., *Alcance jurídico-político de la concepción mesiánica del tiempo histórico*, p. 243. En realidad II Tesalonicenses es una carta espuria; genuinamente paulinas, según la exégesis científica, sólo lo son I y II Corintios, Filipenses, Romanos, I Tesalonicenses y Gálatas, siendo dudosa la atribución de la carta a Filemón. Badiou, A., *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, 1999, p. 19.

⁶²⁸ Taubes, J., *La théologie politique de Paul*, pp. 33-37.

negativa (que prosigue hasta hoy) a volverse cristianos, retrasa el final del eón cristiano”.⁶²⁹ Esta interpretación encuentra fundamento también en la Epístola a los Romanos, donde se dice: “Quiero, hermanos, que no ignoréis este secreto, para que no os tengáis por sabios: el endurecimiento de Israel durará hasta que la masa de los paganos se incorpore”.⁶³⁰ Hasta que no se logre la evangelización universal no se manifestará el *eschaton*. La importancia que esta idea ha tenido a lo largo de la historia, por ejemplo en el celo misionero que acompañó la conquista de América, o las misiones de los jesuitas en Asia, no es necesario subrayarla. Desde esta perspectiva es perfectamente posible interpretar el *Kat-echon* como el inspirador, justamente, de una forma progresista de concebir la historia, aquello que Schmitt no parece tolerar. La misión de la Iglesia sería la progresiva evangelización del mundo, en un proceso que acerca el momento del regreso de Cristo. La Iglesia sería la encarnación misma de una concepción progresista de la historia, algo que el jurista de Plettenberg parece excluir por completo.

Se pueden distinguir, por tanto, varias interpretaciones del *Kat-echon*.⁶³¹ Puede ser lo que retiene el final de los tiempos y frena el advenimiento del *eschaton*, o precisamente aquello que posibilita su advenimiento, al menos en el sentido de que hasta que no se cumpla la evangelización completa de todos los paganos del mundo, seguirá habiendo historia, y como se decía, historia como progreso evangelizador. El *Kat-echon* es el plazo de gracia necesario para que progrese tal misión, y no una encarnación política concreta de una fuerza *qui tenet*, y que a su vez lucha contra una encarnación concreta, política, del Anticristo. La salvación coincide con la retención, en la medida en que no acaecerá hasta que la evangelización haya llegado hasta el último rincón del mundo. Pero Schmitt es antisemita, y por lo tanto la salvación no puede venir de los judíos, sino sólo la despolitización, en este caso, la moderna aceleración de los

⁶²⁹ Schmitt, C., *Teología política II*, p. 140. Se refiere, naturalmente, a su amigo y rival Erik Peterson, teólogo protestante convertido al catolicismo, ya mencionado.

⁶³⁰ Romanos 11: 25.

⁶³¹ Grossheutschi distingue varias formas de *Kat-echon* en la obra de Schmitt: aparece una forma local del mismo, que afecta sólo a fenómenos que no tienen alcance planetario; en correspondencia, hay una forma universal o planetaria de *Kat-echon*, que se divide a su vez en la variante “histórico-inmanente” y la “histórico-trascendente”; éste último es el freno (*aufhalter*) del fin del mundo en sentido teológico-histórico. Además, la visión schmittiana sobre la figura paulina varía en función de cuál sea el acontecimiento retardado o impedido; hay por tanto frenos positivos, como el que posibilitaría un mundo organizado según la doctrina de los “grandes espacios” (*Großräume*), tal y como aparece alrededor de 1942; pero también los hay negativos. Grossheutschi, F., *Carl Schmitt und die lehre vom kat-echon*, Duncker und Humblot, 1966 (Carl Schmitt y la doctrina del *kat-echon*). Cacciari considera este libro como la reconstrucción más amplia disponible actualmente de la historia del término. Cacciari, M., *Il potere che frena*.

tiempos, que inauguró el calvinismo, la existencia volcada hacia el mar de Inglaterra y radicalizada por el liberalismo judío, inaugurado por Spinoza: “¿*Salus ex Judaeis?* ¿*Perditio ex Judaeis?* ¡Terminemos de una vez con estos judíos inoportunos! En cuanto (los cristianos) comenzamos a estar en desacuerdo entre nosotros, los judíos se subintrodujeron. Mientras esto no se entienda, no habrá salvación. Spinoza fue el primero en subintroducirse”.⁶³²

1. 1 De la imposibilidad de una visión cristiana

La posibilidad que se apodera del interés de Schmitt y que finalmente es sobre la que asentará sus reflexiones sobre el derecho internacional y un nuevo *nomos* de la tierra,⁶³³ es la del *kat-echon*, el freno que logre el aplazamiento del final, del acabamiento de la historia, cada vez más próximo, debido a que la aceleración del mundo es cada vez mayor. La actitud de Schmitt se resume, por tanto, en un orar *pro mora finis*, una plegaria por el surgimiento de una fuerza que permita conservar el mundo que se precipita en la nada técnica, en la pura administración. Blumenberg responde que esta visión de la historia, así como la figura en la que se basa, es absolutamente mítica; incluso que implica una teologización de la política y de la historia, que no puede aspirar al carácter de científica.

A la pregunta sobre la posibilidad o imposibilidad de conciliar creencia escatológica y conciencia histórica, sobre si ambas son posibles simultáneamente, que

⁶³² Schmitt, *Glossarium*, citado según Meier, H., “El filósofo como enemigo. Sobre *Glossarium* de Carl Schmitt”, en Carl Schmitt, Leo Strauss y “*El concepto de lo político*”, pp. 185-198.

⁶³³ Para Schmitt el periodo clásico del *jus publicum europaeum*, *Kat-echon* por excelencia, finaliza con la Primera Guerra Mundial, con la entrada americana en la guerra y sobre todo con el nefasto Tratado de Versalles. El fracaso de la proscripción de la guerra como forma de resolución de conflictos internacionales contenida en el Pacto Briand-Kellog de 1928 se debió a la falta de asentamiento en un *nomos* territorial. La toma de la tierra y el asentamiento son las claves fundamentales, para Schmitt, de cualquier posibilidad de ordenamiento. Hay en Schmitt un fuerte elemento telúrico frecuentemente subrayado por los comentaristas, que se hace especialmente relevante en los escritos que tienen que ver con la guerra y el derecho internacional, temas por los que se interesa más intensamente tras la Segunda Guerra Mundial; por ejemplo, en *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, en el que los cuatro criterios o características de la guerra partisana postulados son la irregularidad, la movilidad, la militancia política y el carácter telúrico. En el contexto de la Guerra Fría vuelve a proponer su doctrina de los “grandes espacios”, a los que define como áreas dominadas por una potencia que encarna una idea política, capaz de establecer la distinción amigo-enemigo, y por tanto capaz de acción en la historia; tomando como base tales espacios, propone una especie de pacto entre las potencias dominantes en cada uno de ellos de tal modo que se excluya el derecho de ingerencia del resto en el interior de los mismos. Ya lo había propuesto en 1942, intentando que EEUU no entrara en la guerra. He dejado a un lado la cuestión jurídica, y sólo se ha tratado una parte de la cuestión teológica, para centrarme en el aspecto filosófico-histórica del problema, que es en principio sobre el que las divergencias y convergencias con Blumenberg son más importantes.

Löwith respondió negativamente y que motivó la recensión crítica de Schmitt, Blumenberg responde: “anche io rispondo negativamente, ma la mia negazione è completamente diversa da quella di Löwith. (...) Escludo categoricamente la possibilità di una simultaneità tra coscienza storica e genuina escatologia”.⁶³⁴ Si Schmitt ve la posibilidad de tal historia en la idea de una fuerza que “mantenga a raya” el fin y el poder del mal según la idea de II *Tesalonicenses* 2: 6, 7, Blumenberg señala que en esos versículos *kat-echon* aparece como persona y como cosa: “Y ahora sabéis lo que lo retiene para que no se manifieste antes de tiempo. La fuerza oculta de la iniquidad ya está actuando; sólo falta que el que la retiene se quite de en medio”. Pero más allá de esto, que plantea graves dificultades para la interpretación schmittiana, Blumenberg se pregunta si la idea de una fuerza que frene es una idea genuinamente escatológica “oppure è già una spiegazione e una giustificazione per il non avvento della Fine e delle sue promesse?”, es decir, justamente la negación de la escatología. Y siguiendo con la exégesis de la epístola, señala que lo importante está precisamente en los versículos anteriores, en los que los acontecimientos del final aparecen como cada vez más negativos a medida que la esperanza se ve frustrada. Para Blumenberg, tanto la teología de Pablo como la de Juan “frenan” los acontecimientos del final, pero anunciándolos como ya realizados, es decir como ya cumplida la salvación: “El futuro escatológico (...) había perdido incluso la relación con los bienes de la salvación (...). El sentimiento escatológico fundamental de la época cristiana ya no podía consistir en la esperanza de acontecimientos que llegarían al final de los tiempos, sino únicamente en el miedo ante el Juicio y la destrucción del mundo. Si la comunidad cristiana primitiva había clamado aún por la venida de su Señor, pronto la Iglesia pedirá *pro mora finis*, por el aplazamiento del final. El concepto de historia que podría desarrollarse (...) tendría que ver con un plazo de gracia”.⁶³⁵ Finalmente, y a través del rezo por el aplazamiento, los cristianos pueden presentarse como los que rezan por la perduración del Imperio, de cuya decadencia eran sospechosos: “Diventare identico al potere imperiale, è questa la pura conseguenza che anche il ‘kathecon’ (come persona e cosa) si mostra in questa forza”. Entonces todo esto forma parte ya de la superación de la parálisis escatológica, incluso su confutación expresa: “sono forme non della simultaneità di storia e escatologia, quanto del rovesciamento della promessa escatologica nella promessa del

⁶³⁴ Blumenberg, H. y Schmitt, C., *L'enigma della modernità*. Carta de Blumenberg del 7 de agosto de 1975. “Escludo categoricamente la possibilità di una simultaneità tra coscienza storica e genuina escatologia”.

⁶³⁵ Blumenberg, H., *La legittimidad*, pp. 51-52.

rinvio dell'Eschata". La historia cristiana es, para ambos, un plazo de gracia. Iglesia e Imperio son las fuerzas del tiempo intermedio.⁶³⁶ El problema reside precisamente en que Schmitt no puede pensar la misteriosa figura más que en términos políticos, forzando la interpretación de los textos para hacer posible una compatibilidad sustancial entre doctrina cristiana y ordenamiento jurídico del mundo.

Por todo esto, es posible hallar en Schmitt y su doctrina del *Kat-echon* una teologización de la política, que ahora encuentra su fundamento en una figura teológica (o mítica), y no ya en un orden inmanente secular. Su concepción teológico-política de la soberanía queda justificada teológicamente; la fuerza que frena ya no es el Leviathan, base de los Estados modernos que hicieron posible un *jus publicum Europaeum*. Ahora son fuerzas trascendentales encarnadas en poderes políticos concretos lo que justifica su visión dualista, gnóstica al fin y al cabo, que divide el mundo histórico-político entre las fuerzas del anticristo, encarnadas en la aspiración al dominio técnico, y las fuerzas de la conservación y el orden, que, aunque ahora ocultas y difícilmente identificables, sin duda deben estar presentes en la historia, si es que el mundo sigue girando sobre sus goznes y no ha devenido completamente desquiciado. Siguiendo la figura del *Kat-echon*, la acción política ya no es la ordenación jurídica de la tierra, como pudiera parecer, sino acción que frena el apocalipsis.

No obstante, su diagnóstico, que sigue siendo el mismo que el de los años veinte, no está muy lejos de lo que efectivamente puede verse en el horizonte histórico presente. Fuerzas anónimas gobiernan los destinos de cualquier comunidad humana, incluidas aquellas que se creen más cercanas al poder. Más difícil resulta, sin embargo, aceptar como ciencia una categoría como la del *Kat-echon*.

⁶³⁶ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 52.

IV.2 Blumenberg: mundo de la vida y ahorro de tiempo. Huidas de la contingencia

El tema del tiempo recorre toda la obra de Blumenberg, desde su tesis doctoral y su tesis de habilitación, ambas inéditas, hasta el tardío *Salidas de caverna*. Pero el libro en el que se enfrenta directamente con la cuestión del tiempo es *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, donde, “desilusionado y sin contemplaciones, aunque no amargado y con arrogancia”,⁶³⁷ con lucidez descarnada, afronta las consecuencias, para la vida del hombre, de los descubrimientos de la ciencia moderna, tanto en el campo de la cosmología como en el de la biología. Si en *La legitimidad*, y especialmente en *The Genesis of the Copernican World*, había afrontado el desamparo del hombre ante un cosmos devenido inconmensurable, en el libro de 1986 el tema es ese desamparo frente a la dimensión temporal. La vida de la Tierra es un episodio, pasajero y trivial, de la vida total del universo, y la vida del hombre en la tierra no es sino un acontecimiento imperceptible desde las perspectivas temporales descubiertas por la ciencia. Esta absoluta desproporción entre el tiempo del mundo y el tiempo de la vida es un dato empírico que determina el “desamparo del hombre en el tiempo”, que se manifiesta por tanto como “absolutismo de la realidad” (*Absolutismus der Wirklichkeit*). “Hay que contemplar la abertura de las tijeras del tiempo del mundo y del tiempo de la vida como una de las formas de presentarse la contingencia”.⁶³⁸ La ciencia descubre al mundo y a la naturaleza, y con ello al hombre mismo, como aquello que está simplemente ahí, como un *factum* carente de cualquier sentido ulterior. La cuestión que se plantea para el hombre es, por tanto, la de la aceptación de la contingencia absoluta de su existencia; “implícitamente, también, de la posibilidad del rechazo, de la voluntad de reintroducir forzosamente ambas en la congruencia”.⁶³⁹

Tras el derrumbamiento del cosmos antiguo y medieval, la historicidad se convierte en la experiencia fundamental del ser humano. El hombre no está integrado en un todo que le aporta “sentido”, sino que, siguiendo a Heidegger, está “arrojado” (*Geworfenheit*) a una realidad sobrepotente y muda que lo supera. La experiencia de la contingencia absoluta es constitutiva de la modernidad, en la que la noción de cosmos se ha hecho insostenible. La realidad no habla al hombre, no le señala modos de

⁶³⁷ Wetz, F. J., *Hans Blumenberg: la modernidad y sus metáforas*, p. 110.

⁶³⁸ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida*, p. 78.

⁶³⁹ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida*, p. 78.

orientación. Aceptar esta contingencia es el objetivo estratégico de la filosofía de Blumenberg. Ante el nuevo absolutismo de la realidad el hombre tiene que afirmarse a sí mismo. Aceptando la contingencia absoluta con conciencia de su finitud, el hombre tiene que construirse un mundo con sus propios medios, un mundo de la cultura o “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), porque la pretensión de sentido, o la necesidad de vivir integrado en un todo, es tan inevitable como la conciencia de la contingencia. Al carecer de un cosmos que garantice su relación con la realidad, el hombre sólo puede ganar una cierta seguridad, aunque precaria, a través del mundo simbólico de la cultura. Marquard resume así la situación: “Tras el desencantamiento copernicano, ese cosmos fascinante se descubre como un desierto donde no hay nada que descubrir, y del que los seres humanos tienen que descargarse a su vez mediante una afirmación de la tierra como oasis en el desierto, como esa tierra que es el mundo de la vida humana”.⁶⁴⁰

La época moderna se constituye, para Blumenberg, sobre la idea de que lo que existe carece de un fundamento necesario: “la era poscristiana tiene una cultura de la contingencia: se caracteriza por la idea fundamental de que lo que existe no tiene que existir necesariamente”.⁶⁴¹ Ni el cosmos es eterno ni Dios garantiza su seguridad. Tal experiencia de absoluta contingencia es descrita como “pérdida de sentido”.⁶⁴² Ya se mostró en la parte II como, según Blumenberg, cuando el mundo “pierde su sentido”, se despierta el deseo de su desaparición o el intento de imponerle un sentido a toda costa: reacciones que caracteriza como gnósticas y que son contraproducentes, pues desembocan necesariamente en el desengaño o en el terror. Dado que la cuestión del sentido carece de respuesta, hablar del “sinsentido” del mundo, “designa un reproche que parece justificar cosas extremas. Por esta razón es una palabra peligrosa. Postula no sólo una carencia, sino también un rechazo, una retención, un despojo de lo esencial, que justificaría considerablemente la búsqueda de un culpable, si hubiese alguna

⁶⁴⁰ Marquard, O., “Descarga del absoluto. Para Hans Blumenberg, *in memoriam*”, en Marquard, O., *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Paidós, 2001, pp. 109-120.

⁶⁴¹ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 47.

⁶⁴² La experiencia de la contingencia no tiene por qué ser necesariamente opresiva, sino que puede significar una liberación respecto a ideas que se han absolutizado. Un mundo pleno de sentido puede ser experimentado como una cárcel, una “caverna absolutizada”. Por ejemplo, Tales expresaría hastío, y a la vez un reproche al mundo del mito, al decir que “todo está lleno de dioses”: “el protofilósofo de la primera mitad del siglo VI a.c. cuando sentencia que todo está lleno de dioses, si es que esto significa que ya está bien, que ya está bastante lleno, que no se da abasto. Aquel a quien esto producía, pues, fastidio y malestar tuvo que pechar con el fantástico esfuerzo que conllevaba hacer una teoría que afirmaba que la clave de todo no era la multiplicidad, sino la unidad de haber surgido de un solo elemento para cuya designación se había empleado, hasta entonces, el nombre de Océano”. *Trabajo*, p. 184. También el absolutismo teológico medieval es un mundo de este tipo, en el que todo estaría “lleno de Dios”, (aunque finalmente esto provocara su alejamiento). Marquard interpreta directamente la contingencia como ganancia de libertad.

culpa”.⁶⁴³ El intento de Blumenberg es aceptar la contingencia y la precariedad del sentido sin desembocar en posiciones gnósticas.⁶⁴⁴

El objetivo de la fenomenología de Husserl fue acceder a una realidad por encima de la mutación y la contingencia histórica a través de la “reducción fenomenológica”. En el lenguaje de Blumenberg, esto representa una forma de huida de la contingencia, y en este sentido un intento “reaccionario” de volver a posiciones antiguas, a las que denomina “cosmistas” o “gnósticas”. En este sentido, la posición de Husserl desembocaría en desencanto y en el consecuente reproche al mundo, con la consiguiente posibilidad de negarlo. Blumenberg, siguiendo a Heidegger, fundamenta en esto último su crítica a Husserl. Lo “originario”, (en la medida en que es posible hablar de algo semejante), es para Blumenberg, como para Heidegger, la absoluta contingencia de la existencia concreta, su “estar arrojada” (*Gewonferheit*). La historicidad es constitutiva de la existencia del hombre: “Lo cual significa que el ser humano no” tiene “en su mano, ni mucho menos las condiciones determinantes de su existencia”,⁶⁴⁵ es decir, es una de las formas del absolutismo de la realidad.⁶⁴⁶

Blumenberg sostiene que tampoco Heidegger ha llegado a pensar a fondo esta condición, sino que cae, a su vez, en una forma de “cosmismo” o, lo que viene a ser lo mismo, de gnosticismo, un reproche similar al hecho por Hans Jonas en su libro sobre el “Dios extraño”. Si para Heidegger la “angustia” es el modo del encuentro con el ser, para Blumenberg es sólo el lugar del absolutismo de la realidad, del encuentro con lo numinoso: “Lo sagrado es la interpretación primaria de aquel poderío indeterminado que se hace sentir gracias a la simple circunstancia de que el ser humano no sea dueño de su destino, del tiempo de su vida, de sus relaciones existenciales”.⁶⁴⁷ La experiencia de la historicidad, la angustia, no revela el ser, sino la impotencia del hombre. Es “la negación del sentido”, la experiencia de la indiferencia de un mundo que ya estaba ahí y ahí seguirá tras nuestra muerte, la incongruencia entre su tiempo y el de la vida.

Como consecuencia de la revolución copernicana y darwinista, el hombre y el mundo se revelan como absolutamente contingentes, y, dado el “fracaso” de Heidegger y de Husserl a la hora de dar cuenta de esa contingencia, considera necesario pensarla

⁶⁴³ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 46.

⁶⁴⁴ El reproche que Blumenberg encuentra en la categoría de secularización es “reemplazado” en su teoría por el reproche de “gnosticismo”.

⁶⁴⁵ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 11.

⁶⁴⁶ Disponer sobre las condiciones de la propia existencia significaría ser como Dios: *causa sui ipsius*. Blumenberg, H., *La posibilidad de comprenderse. Obra póstuma*, Síntesis, 2002, p. 64.

⁶⁴⁷ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 73. En el capítulo sobre el mito se retoma el tema de “lo numinoso” y se señalan algunos de los problemas que puede contener tal categoría, forjada por Otto.

con mayor radicalidad: “La materialización radical de la naturaleza se corrobora como el correlato sistemático del absolutismo teológico. El hombre, al que se ha privado, con el ocultamiento de Dios, de las garantías metafísicas que Éste le daba con respecto al mundo, *se construye un contra-mundo*, con una racionalidad y disponibilidad elementales”.⁶⁴⁸ El hombre “carga” con la necesidad de crearse un mundo del que carece.⁶⁴⁹ Tiene que construir “significatividades” que le permitan orientar su acción en un universo desértico y mudo, y en un tiempo del mundo absolutamente inconmensurable. “Pero la carga que corresponde llevar en este caso al hombre es de una naturaleza distinta a la impuesta por Agustín. Se trataría de una responsabilidad por el estado del mundo, como *una exigencia que apunta hacia el futuro* y no como punto de una culpa original del pasado. (...) Los males del mundo ya no aparecen (...) sino como características de la facticidad misma de la realidad”.⁶⁵⁰ Es decir, según Blumenberg, desaparece toda posible responsabilidad (pasada) sobre ellos, y en este sentido desaparece todo reproche gnóstico al mundo y toda necesidad de teodicea; pero quizá no completamente, porque se mantiene una responsabilidad que apunta hacia el futuro y que exige el cuidado por el estado del mundo.

El tema del “mundo de la vida” se desarrolla en Blumenberg en permanente diálogo con Husserl. Su objeto se concentra en , según Calone, en establecer y describir el vínculo entre metáfora y mundo de la vida, más que en su argumentación o deducción.⁶⁵¹ Considera imposible una teoría del mundo de la vida y, precisamente por su carácter inconceptualizable, lo convierte en objeto constante de su reflexión. Es uno de los “conceptos límite” sobre los que fundamenta toda su teoría de la metáfora, del mito y de la antropología filosófica como estudio de las condiciones que hicieron posible el surgimiento de algo tan improbable como la vida humana y la conciencia. El estudio del mundo de la vida no puede aspirar a construir una teoría, considerada imposible por contradictoria, sino a entender el punto en el que, desde ese mundo, surge la necesidad de la teoría como compensación de la inevitable pérdida del mundo de la

⁶⁴⁸ Cursiva mía. Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 173. En la idea de un “contra-mundo” parece contenerse un presupuesto gnóstico.

⁶⁴⁹ Sobre la idea de mundo es necesario tener en cuenta la distinción de Heidegger, aunque se volverá sobre ella a lo largo del trabajo. La piedra “no tiene mundo”, el animal es “pobre de mundo” y el hombre es “formador o configurador de mundo” (*Weltbildend*). Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza, 2007, § 46 y 47.

⁶⁵⁰ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 135. Cursiva mía.

⁶⁵¹ Calone, P., *Hans Blumenberg. Realtà metaforiche e fenomenologia della distanza*, Università degli Studi di Milano, 2012-2013, tesis doctoral, p. 104.

vida. La investigación de Blumenberg trata, por tanto, de las relaciones de exclusión que se dan entre mundo de la vida y teoría.⁶⁵²

Esto significa que, frente a la escatologización del tiempo llevada a cabo por las filosofías de la historia, y frente a la visión apocalíptica de Schmitt, que ve la urgencia de una decisión ante el apocalipsis tecnológico, Blumenberg busca las raíces de ambas formas de concebir el tiempo en un concreto “malestar” del hombre, acentuado en época moderna con el descubrimiento de la incommensurable incongruencia entre el tiempo del mundo y el tiempo de la vida. Escatologías, mesianismos y utopías, tanto en sus formas teológicas o míticas como en sus “reocupaciones” seculares, son intentos desesperados por hacer coincidir ambos tiempos en un instante. Frente a estas reacciones, busca los medios, precarios y finitos, que hagan posible para el hombre soportar, sin demasiada desesperación, su verdadera situación existencial, determinada por el descubrimiento de su absoluta contingencia y finitud, tanto individual como colectiva. Porque el descubrimiento fundamental de la ciencia, que determina la concepción moderna del hombre, es el principio de la entropía, que entrega definitivamente la vida, el planeta y el universo a la finitud. Como todo absolutismo, es insoportable para el hombre, y necesita descarga; “mundo de la vida” es la respuesta a esa necesidad. En qué medida es una respuesta accesible actualmente es el objeto de esta parte del ensayo.

Blumenberg entiende dos cosas, al menos, por “tiempo del mundo”: el tiempo histórico, en el que la contingencia se manifiesta como el momento azaroso en el que a cada cual le ha caído en suerte (o en desgracia) vivir, y que coincide con lo que Marquard denomina “contingencia por destino”, lo que “podría ser de otra manera y *no lo podemos cambiar*”,⁶⁵³ (y que a su vez se opone a la “contingencia por arbitrariedad”, que “podría ser de otra manera y por tanto *podemos cambiar*”). En este sentido, cada época concibe la “realidad” de una forma diferente, y la historia de tales cambios del concepto de realidad es uno de los motivos constantes de la filosofía de Blumenberg. En principio, esta distinta realidad constitutiva de cada época las hace irreducibles entre sí, razón por la que ha sido atacado como representante de un historicismo relativista radical. En todo caso, el problema no es determinar si Blumenberg es relativista, sino si su conceptualización de los cambios en el concepto de realidad se acerca o no a lo

⁶⁵² Manfred Sommer subraya esta relación de exclusión. “Posfacio del editor”, en Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, FCE, 2013.

⁶⁵³ Marquard, O., “Apología de lo contingente. Reflexiones filosóficas sobre el ser humano”, en Marquard, O., *Apología de lo contingente*, pp. 127-147.

“cierto”. Para Blumenberg, siempre hay un resto irreductible, no conceptualizable, de la misma forma que lo hay entre culturas distintas. En el hecho de que no estemos siempre ante la misma realidad radicaría un resto de incomprensibilidad en cualquier comprensión histórica de una época y, consecuentemente, de cualquier cambio de época. Pero además de esta concepción del “tiempo del mundo” como tiempo histórico, entiende que el tiempo mismo entra en la constitución de la realidad, es decir, que toda realidad es, a su vez, histórica. Ejemplo de esta realidad que “necesita tiempo” es el objeto de la ciencia astronómica, cuya realidad exige grandes lapsos temporales para constituirse como tal.

El atributo esencial del “mundo de la vida” es su carácter de obvio, de dado por supuesto, de no cuestionado. La reflexión sobre esta idea de Husserl comienza ya en la mencionada tesis de habilitación y continúa a lo largo de toda su obra. En relación con el tema que nos interesa resulta fundamental el ensayo de 1963, reelaboración de una conferencia de 1959, “Mundo de la vida y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología”.⁶⁵⁴ En éste, el “mundo de la vida” es definido, siguiendo a Husserl, como el “universo de lo dado de antemano y que ‘se da por sentado’, de lo obvio”.⁶⁵⁵ Es el mundo en el que se da una armonía, precaria como se verá, entre el hombre y su “ambiente”.⁶⁵⁶ El concepto de “mundo de la vida” fue forjado por Husserl en los años treinta para designar el mundo de la experiencia primaria del individuo, como distinto y opuesto, al mundo objetivo de la ciencia. Aunque Husserl ya había empleado el término en un texto anterior sobre Kant, es en *La crisis de la ciencias europeas* donde desarrolla plenamente el concepto. Para Husserl, la razón de la crisis de las ciencias radica en el olvido de su origen en el “mundo de la vida”.⁶⁵⁷ El mundo de la vida es lo no tematizado por teoría alguna, lo incuestionado, lo dado por supuesto y por tanto, lo que aparece como obvio. Husserl postuló la posibilidad de una teoría o fenomenología científica del “mundo de la vida” como investigación sobre lo obvio. Esta posibilidad es la que niega Blumenberg, tanto en *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* como en el póstumo *Teoría del mundo de la vida*. El mundo de la vida, como “universo de lo sobreentendido”, es el mundo en el que no es posible la teoría, y cuando ésta se hace posible, es que ya no estamos viviendo en un “mundo de la vida” y que lo

⁶⁵⁴ Recogida en Blumenberg, H., *Las realidades en que vivimos*, pp. 33-72.

⁶⁵⁵ Blumenberg, H., “Mundo de la vida y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología”, p. 48.

⁶⁵⁶ Sobre los conceptos de “mundo” y “ambiente” desde un punto de vista antropológico, véase parte V.

⁶⁵⁷ Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, 1991. La idea la desarrolla expresamente en la tercera parte, especialmente en los párrafos 28, 29, 33 y 34, y más adelante, en el 44 y el 51.

sobreentendido se ha esfumado:⁶⁵⁸ “Por muy severo que pueda parecer, la teoría del mundo de la vida no ayuda a la comprensión del mundo de la vida. Su propia definición lo excluye: es ella la que se entiende por sí misma. No necesita ayudas de ninguna clase, ni tampoco las ofrece. No aprovecha para una vanguardia de la formación de conciencia”.⁶⁵⁹

En las páginas iniciales de *Teoría del mundo de la vida*, se señala la absoluta indeterminación en que se encuentra el término vida, cuyo significado abarca desde los usos que se dan en la “filosofía de la vida” de Bergson o Simmel, hasta la analítica del ser de Heidegger. El uso que hace Husserl del concepto procede, según Blumenberg, (sin excluir completamente la posible influencia de Bergson) del positivismo de Mach y Avenarius, “con su programa de describir la ‘visión natural del mundo’ y de constituirlo en el punto de partida de una filosofía de las fundamentaciones elementales de toda teoría”.⁶⁶⁰ Tras haber señalado las relaciones de Husserl con el neokantismo, el descubrimiento del “mundo de la vida” significaría justamente la desconexión definitiva con esta escuela: “Si se ve la situación de la filosofía alemana a comienzos de los años veinte determinada por la constelación de cuatro miembros que constituyen el neokantismo, la fenomenología, la filosofía de la vida y el positivismo de Praga, el ‘mundo de la vida’ de Husserl significa, el año en que muere Paul Natorp, el abandono de la coalición con Marburgo y el acercamiento a una conjunción, cubierta por la nueva palabra programática, con la filosofía de la vida y el positivismo, que sólo se disociaría cinco años después bajo el shock que significó *Ser y Tiempo*”.⁶⁶¹

Blumenberg cuestiona las condiciones que harían posible hablar de una teoría del “mundo de la vida”. Caracteriza la filosofía como lo opuesto al mundo de la vida, dado que su objeto “consiste en captar lo ausente”.⁶⁶² Sólo es posible hablar del “mundo de la vida” en el momento en que se desvanece: “¿por qué esta vida no se basta a sí misma en su mundo de la vida? ¿Por qué produce algo como la teoría, en definitiva la ciencia, con la que se problematiza, se debilita, se priva de su potencia?”.⁶⁶³ Si el mundo de la vida desaparece en el momento en que la teoría pregunta por él, es porque se trata de uno de esos conceptos límite de los que no es posible hablar más que en la forma de

⁶⁵⁸ Todo el libro es una demostración de la imposibilidad de que la fenomenología logre describir el mundo de la vida.

⁶⁵⁹ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida*, p. 22.

⁶⁶⁰ Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 25.

⁶⁶¹ Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 26.

⁶⁶² Blumenberg, H., *Tiempo de la vida*, p. 32.

⁶⁶³ Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 30.

la negación, un punto ciego en el que la razón descubre sus propios límites y ha de constatar que no le resulta posible ir más allá. Dejando a un lado la cuestión, ya señalada por Heidegger, de que la constatación de un límite es también la constatación de su ruptura, de ello resulta que, tratándose del mundo de la vida, “no tendría sentido atenerse a casos de normalidad promedio, es decir, identificar mundo de la vida y cotidianidad, pero tampoco realizar una suerte de ideación; o esto último como aproximación sin éxito. No es el promedio, sino el caso extremo, no demostrable, no alcanzable como hecho, de lo que tal vez jamás ha habido ni habrá, lo que supone una suerte de descripción constructiva al separarse por eliminación de todo lo que no cumple con el caso extremo”.⁶⁶⁴ El mundo de la vida es lo insostenible como tal, del mismo modo que lo era el *status naturalis* de Hobbes: salir de él es condición de posibilidad de la supervivencia del hombre. No se trata de un paraíso perdido en donde se diera una relación congruente inmediata con “todo” lo que lo rodea. También lo antropológico, o lo antropogenético, se define en Blumenberg, como se mostrará en la siguiente parte del trabajo, desde la esfera extrema, desde “la necesidad de figurarnos un estadio inicial que cumpla con las exigencias de aquel *status naturalis* de las teorías filosóficas de la cultura y del Estado”, y construir desde allí un “concepto límite de extrapolación de características históricas tangibles hacia lo arcaico”, el “absolutismo de la realidad”.⁶⁶⁵

¿En qué consiste y a qué se debe la insostenibilidad propia del mundo de la vida? Blumenberg utiliza como modelo explicativo de esta imposibilidad el esquema que ya vimos aplicado a la implosión de la teología medieval: el de una ciencia que de modo inmanente va destruyendo sus propios presupuestos a medida que se desarrolla. Del mismo modo, el mundo de la vida resulta insostenible en tanto que “es un mundo cercano, una esfera de factores finitos, pero está rodeado de un horizonte lejano, que si bien no es infinito, es indeterminado y se hace notar más allá de la frontera ‘permeable’ de ambos ‘mundos’”.⁶⁶⁶ Simplemente reside en el hecho inmediato de la no coincidencia de esos dos “mundos”. El mundo de la vida no se puede sostener porque no puede excluir que algo externo penetre en él ni que algo salga de él llamado por el horizonte indeterminado. El mundo de la vida está siempre bajo la amenaza de la irrupción de lo desconocido, que sólo existe episódica y momentáneamente: “Como

⁶⁶⁴ Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 40.

⁶⁶⁵ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 11. Sin duda este aspecto puede acercarlo a la concepción schmittiana de la soberanía como concepto límite, definido por la decisión sobre el caso de excepción.

⁶⁶⁶ Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 58.

mundo parcial, el mundo de la vida siempre está rodeado por lo desconocido al acecho. Siempre hay una probabilidad de que eso desconocido trascienda el horizonte del mundo de la vida y aparezca en él; de modo que es sólo una cuestión de tiempo que el mundo de la vida admita una necesidad de explicación, pero con ello también que desarrolle patrones que se extiendan a lo que antes no requería explicación”. Salir del mundo de la vida sólo requiere tiempo. “Pero no se trata sólo y primariamente de explicar lo desconocido, sino de su integración en el marco de comprensión válido hasta el momento, que siempre incluye la cuota de influencia posible que le resta potencia a un fenómeno en tanto amenaza o desestabilización”.⁶⁶⁷

El mundo de la vida, de lo implícito, se contrapone en Husserl con la fenomenología, que pregunta, precisamente, por lo sobreentendido, exigiendo su transformación en tético, explícito. La obviedad, que para el mundo de la vida posee fuerza vinculante, para la fenomenología es el motivo de un impulso investigador en el que lo obvio, opaco por incuestionado, tiene que dejar su lugar a lo comprensible, lo que ha accedido a la conciencia reflexiva. Para Husserl, el carácter de dado como incuestionado no es una cualidad positiva, sino todo lo contrario. Como señala Wetz, hay en Husserl una distinción dentro del propio concepto de “mundo de la vida”, que Blumenberg, aunque consciente, no menciona: “mirado en su conjunto, lo que él entiende como mundo de la vida se diferencia notablemente de la idea de Husserl”,⁶⁶⁸ pues éste distinguiría entre “mundo concreto de la vida”, el de las cosas obvias de la vida cotidiana, y “mundo originario de la vida”, verdadero objeto de sus reflexiones, “un mundo intuitivo constituido en la subjetividad trascendental, y (que) posee la estructura invariable de un conjunto espacio-temporal de relaciones causales”.⁶⁶⁹ No es éste el objeto de la tesis, y por lo tanto no se entrará en esta disquisición; pero es necesario tener presente esta distinción fundamental, en la que algunos han querido ver una traición al auténtico programa fenomenológico, que excluiría cualquier valoración positiva de lo obvio y no cuestionado. También se ha querido ver una traición del mismo tipo en el hecho de que Blumenberg pretenda desarrollar una fenomenología antropológica, a pesar de la explícita negación de tal posibilidad por parte de Husserl. Se dejan de lado estas cuestiones para ajustarnos en el significado concreto que la

⁶⁶⁷ Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 61.

⁶⁶⁸ Wetz, F. J., *Hans Blumenberg: la modernidad y sus metáforas*, p. 113.

⁶⁶⁹ Wetz, F. J., *Hans Blumenberg: la modernidad y sus metáforas*, p. 114.

expresión adquiere en Blumenberg y su importancia para el tema concreto del capítulo, el concepto de tiempo.

El error de Husserl, a juicio de Blumenberg, radica en pensar la salida de dicho mundo de modo decisionista. La “salida de la caverna” del mundo de la vida, resulta ser una cuestión de voluntad, inmotivada como tal, absolutamente irracional. El único motivo que encuentra Husserl para salir del mundo de lo incuestionado, es la propia voluntad teórica, construyendo de ese modo un mito, el “mito idealista”: “Es la decisión excepcional y absoluta en su comienzo, por la que se fractura el mundo de la vida y se renuncia a él”. Blumenberg continúa, “esta decisión está ligada esencialmente a la función de la humanidad como género que ejecuta la intersubjetividad trascendental. De allí surge un mito idealista”.⁶⁷⁰ Husserl parte de un dato incuestionado y que no necesita fundamentación previa: la ciencia o teoría. No se plantea la posibilidad de otras opciones que pudieran haber estado disponibles. La salida del mundo de la vida no es sólo un hecho arbitrario, sino que es explicado a través del *a priori* de la actitud teórica, lo que hace que toda la historia aparezca dirigida por un fin como causa final. Con ello Husserl se ve obligado a construir una filosofía de la historia que, para Blumenberg, carece de todo fundamento real, y es, como tal, imposible e irracional. De hecho, la filosofía de la historia es una de las estrategias que, en la historia de occidente, intentan recuperar el “mundo de la vida”, pensado en la forma de idílico paraíso o en forma de abstracta utopía, y, por este camino, escapar de la contingencia, es decir, volver a hacer coincidir tiempo del mundo y tiempo de la vida. La actitud teórica es a la vez lo incuestionado y el telos, lo que explica y lo explicado.

Para explicar la salida del mundo de la vida se hace necesario, por tanto, pensarlo como concepto límite similar al *status naturalis* hobbesiano, es decir, aquel estado que contiene en sí mismo las razones de su destrucción. Como la teología medieval, y como las ciencias modernas en sus “cambios de paradigma”, el mundo de la vida se autodestruye porque su “realidad susceptible de ser defendida está rodeada por otra realidad”, lo que obliga a reajustar siempre el entramado de presuposiciones sobre lo no cuestionado. “El mundo de la vida no puede ser suprimido. Se destruye a sí mismo. (...), tiene sin embargo su inestabilidad interna y natural, (...) el *status naturalis* es en sí consistente y cerrado, pero tiene por esencia un defecto de autoconservación, y para subsanar ese defecto se suprime a sí mismo en la figura del contrato estatal”.⁶⁷¹

⁶⁷⁰ Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 84.

⁶⁷¹ Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 86.

Blumenberg intenta mostrar que lo mismo es cierto para el mundo de la vida, un mundo que sólo se puede sostener mediante “presuposiciones sobre la realidad”, y que por lo tanto está sometido a una permanente tensión con el horizonte que lo rodea, que forma el “resto de probabilidad de que se desbaraten” aquellas presuposiciones. De hecho, tal probabilidad resulta ser algo más que probabilidad, se trata de una certeza: un “destino ineludible que pende sobre el mundo de la vida, sobre cada una de sus formas, la fatalidad de su inexorable autodestrucción precisamente a medida que lleva adelante su autoconservación retinando el entramado de aquellas presunciones”.⁶⁷² Por eso se puede preguntar si Blumenberg “habría hecho algo más que sustituir el voluntarismo del maestro por un fatalismo no menos fáctico e irracional”.⁶⁷³

El mundo de la vida es aquél en el que permanece en lo inconsciente la enorme desproporción del tiempo cósmico. Es, con matices, el mundo de lo cotidiano. “El mundo de la vida no es idéntico al mundo cotidiano; pero el mundo cotidiano es un mundo de la vida. Por lo menos tiende a establecer o a restablecer una esfera que no necesite del procesamiento teórico de la experiencia”.⁶⁷⁴ Este mundo funciona como una caverna en la se puede permanecer refugiado del absolutismo del tiempo cósmico. Del mismo modo que el trabajo del mito fue distanciar la realidad, que se impone numinosamente, mediante su división en poderes identificables a los que poder dirigirse y en cierto modo poder domar, y el trabajo de autoafirmación moderno fue la distancia y la descarga del absolutismo teológico del último mito dogmático del gnosticismo, el mundo de la vida es aquel que nos descarga de la insoportable infinitud del tiempo cósmico. Blumenberg utiliza el concepto de “mundo de la vida concreto”, siguiendo con ello la sociología de Schütz;⁶⁷⁵ se trata de un mundo que está más allá de cualquier demanda de sentido. Y aquí se sitúa su oposición esencial a la visión de las filosofías de la historia, que subsumen todo acontecimiento bajo la categoría del sentido: “No sabemos en qué consiste el sentido, pero podemos indicar por qué en el mundo de la vida no se plantea la pregunta sobre él: el sentido se presenta como elemento constante implícito en toda descripción del mundo de la vida”;⁶⁷⁶ “preguntar por él ya es un fenómeno de deficiencia, cuyas terapias nunca llegan a recomponer el estado originario,

⁶⁷² Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 100.

⁶⁷³ Durán Guerra, L., “¿Es posible una fenomenología del mundo de la vida? Comentario a Hans Blumenberg, *Teoría del mundo de la vida*”, *Investigaciones Fenomenológicas*, nº 11, 2014, pp. 309-323.

⁶⁷⁴ Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 61.

⁶⁷⁵ De ello informa Wetz, F. J., *Hans Blumenberg: la modernidad y sus metáforas*, p. 114.

⁶⁷⁶ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida*, p. 77.

sino que lo sustituyen: las supuestas respuestas hacen olvidar la pregunta”.⁶⁷⁷ La vida cotidiana es ese mundo en el que la pregunta por el sentido permanece siempre por debajo del umbral de la conciencia, es más, es aquel mundo que tiene sentido porque no hay ninguna necesidad de él.

La vida en este mundo está al amparo, al menos parcialmente, de la divergencia entre tiempo de la vida y tiempo del mundo, que permanecen coordinados formando un “ambiente” armónico. También las épocas y culturas representan mundos de la vida de este tipo, en las que el sentido se presenta como lo obvio, dado que en ellos los cambios son todavía abarcables por las dimensiones de la vida del hombre; mundos cuya estabilidad es relativamente grande. Basta pensar en los largos periodos en los que la tradición se ha mantenido (aparentemente) estable, en los que las sucesivas generaciones pueden continuar haciendo lo mismo porque eso es lo que se ha hecho siempre. Sólo cuando la prestación de sentido se quiebra, éste adviene a la conciencia como falta, como aquello que ahora se echa de menos. Esto es lo que ha sucedido en la modernidad, y de esa “pérdida de sentido” es de la que vivirán todas las filosofías de la historia: “si únicamente el todo puede abarcar y asegurar el sentido, ¿qué es, entonces, un todo del tiempo del mundo? De esta pregunta (...) deriva la filosofía de la historia toda su potencia”.⁶⁷⁸ Un mundo de la vida no es por tanto un conjunto de cosas que se dan, sino la forma o modalidad en que se dan,⁶⁷⁹ la de lo obvio e incuestionado. “Todo hombre vive en un mundo así, o en los restos de otros más”.⁶⁸⁰ Y la función de tales mundos, como la de mitos y metáforas, es una función pragmática: propiciar el distanciamiento del absolutismo de la realidad.

“El mundo de la vida es una esfera donde está ausente el desconcierto. El desconcierto es directamente un síntoma de pérdida del mundo de la vida, de que la contingencia se filtra al comportamiento”.⁶⁸¹ Y esto es lo que ha sucedido en la modernidad, como se pone de manifiesto en *The Genesis of the Copernican World*. La nueva “filtración” procede de la misma ciencia que prometía el sometimiento de la realidad. Al revelarla como universo inconmensurable e indiferente, devuelve al hombre a la contingencia absoluta de su condición. Ser capaz de vivir con esta contingencia es la tarea que afrontan el hombre moderno y la filosofía de Blumenberg. La pérdida

⁶⁷⁷ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida*, p. 75.

⁶⁷⁸ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida*, p. 77.

⁶⁷⁹ “El mundo de la vida es el universo de lo sobreentendido como premodalidad, no tanto de los sobreentendidos”. Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 134.

⁶⁸⁰ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida*, p. 47.

⁶⁸¹ Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 17.

moderna del mundo de la vida ha surgido de la “racionalidad endógena”,⁶⁸² que ha conducido a una separación radical entre tiempo vital y tiempo cósmico. Esto hace que lo obvio se derrumbe, expulsando al hombre fuera del mundo de la vida y arrojándolo a la intemperie del campo abierto de la luz solar, que impone sus realidades de modo indiscutible. En tal situación el hombre se halla sometido, nuevamente, a la presión del sentido, que no pudiendo ser satisfecha, intenta ser forzada. Surgen así los intentos de reconstrucción o reconstitución de una supuesta inmediatez cuya variante filosófico-histórica se ilustró en la segunda parte, y cuya variante apocalíptica la encarna la teología política de Schmitt.

Las filosofías de la historia representan el intento de hacer coincidir de nuevo tiempo del mundo y tiempo de la vida. Es un intento de ponerse a cubierto respecto al tiempo cósmico. No encontrando ya sentido en el universo, lo busca en la historia universal, precisamente “olvidando el universo”. Olvida que “la historia del hombre no podía ser otra cosa que un episodio pasajero y, además, tardío de la historia de la naturaleza”:⁶⁸³ hemos de acostumbrarnos a manejarnos en la vida sin “un sujeto hipostasiado de la historia, un espíritu objetivo, una razón del mundo”;⁶⁸⁴ hay que conformarse y aceptar el hecho de que “hemos aprendido a hacernos a la idea de que el hombre no es más que un episodio del mundo entre evolución y ‘muerte térmica’”.⁶⁸⁵ Según Blumenberg, la propia filosofía del Husserl tardío es un intento de reanimación de la filosofía de la historia: “Hay un punto en este trabajo sobre la temática del mundo de la vida en el que la especulación de Husserl con la filosofía de la historia incluso resulta una molestia y una traba profunda: su concepción del cambio prehistórico-histórico a la actitud teórica. Husserl toma este comienzo de la historia de toda teoría como el resultado de un acto de voluntad que no es necesario indagar y que constituye el presupuesto para concebir todo lo que sigue como un conjunto consistente y homogéneo con efecto normativo sobre cada uno de sus elementos”.⁶⁸⁶ Por tanto, para Blumenberg, la decisión inicial que condujo al hombre hacia el mundo de la teoría implica una irracionalidad primera y excepcional, sobre la que se fundamenta toda la racionalidad posterior, que queda así comprometida. Cualquier decisión ulterior sólo puede adquirir la forma de la moral provisional cartesiana: continuar inflexiblemente en

⁶⁸² Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 18.

⁶⁸³ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida*, p. 215.

⁶⁸⁴ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida*, p. 317.

⁶⁸⁵ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida*, p. 308.

⁶⁸⁶ Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 82.

la misma dirección. Ya se ha mostrado que su defensa de la modernidad nada tiene que ver, al menos en su intención, con una legitimación al estilo de la teodicea o de su “reocupación”, la filosofía de la historia. La fenomenología de la historia de Blumenberg no está al servicio de una madurez final o de un crecimiento o perfeccionamiento de la autoconciencia, sino que trabaja precisamente contra todo sustancialismo histórico de este tipo.

Husserl es, para Blumenberg, un autor premoderno, porque detecta en su obra una teleología, algo que se opone a lo que realmente significa ser moderno en los escritos del filósofo de Lübeck. Parafraseando a Marquard, Blumenberg sostiene que la Edad Moderna sólo se comprenderá desde una antropología filosófica, pero para eso deben ser evacuadas de la modernidad tanto la metafísica como la ontología. La pregunta por el ser o la búsqueda de la verdad tienen que quedar fuera de los intereses filosóficos, especialmente cuando el concepto de verdad aspire a la comprensión del todo. Algo imposible para la antropología filosófica, para la que el todo o el ser permanecen como *flatus vocis*. Desembarazado el hombre de semejante meta, sólo le queda reconocerse como autoafirmación de sí. La razón no posee legitimación para conocer lo que se encuentra fuera de la estructura propiamente humana. Cuando la fenomenología busca elevarse a la intuición de esencias eternas por la intencionalidad de la conciencia, mediante un trabajo infinito, la razón queda fuera de la autoafirmación moderna y, sin duda, de la antropología filosófica.

Si se considera su filosofía antiespeculativa de la modernidad como autoafirmación, se aprecia que es una recusación de cualquier posibilidad de realización del ideal en la tierra, que se dirige contra todas las formas de esa presunta realización.⁶⁸⁷ tanto las formas apocalípticas como las gnósticas, las utópicas o las mesiánicas, las heréticas o las dogmáticas. La autoafirmación de Blumenberg se dirige incluso contra el progreso, al menos en tanto “singular colectivo” y generalización de los progresos. No hay ningún gobierno de la historia, y si lo hubiera habría de ser combatido, porque del mismo modo que el hombre no soporta la contingencia absoluta, tampoco soporta el sentido absoluto. El hombre moderno es el que se sabe expuesto a tal desnudez, a tal falta de cavernas protectoras. El cosmos, devenido inconmensurable, no ofrece confianza; tampoco la naturaleza, y menos aún la historia, a pesar de todos los intentos por hacer coincidir tiempo del mundo y tiempo de la vida. “La añoranza de fundirse en

⁶⁸⁷ Carchia, G., “Platonismo dell’immanenza. Fenomenologia e storia in Hans Blumenberg”.

la masa impulsa, también, a ganar con el tiempo de la vida una participación en el tiempo del mundo. En el fondo, la masa es con su indiferencia frente al consumo del tiempo la forma de expresión más palpable, aunque todavía no materialística, del espíritu del mundo que necesita la historia universal no sólo para ser sujeto, sino también para tener conciencia de que lo es. (...). Es muy fácil hablar del espíritu del mundo, porque el punto de vista de quien habla sólo puede ser presentado al final de su historia, mientras que la requerida incorporación a la masa, repleta de promesas, exige por principio que se le atribuya a ésta la inmortalidad que uno mismo echa de menos. El Mesías aún por llegar es más fuerte que el que se dice haber llegado ya y sobre cuyo éxito se puede discutir”.⁶⁸⁸

La “ley” propia del mundo de la vida nada tiene que ver con la de paraísos o utopías. Su vigencia tiene más bien la forma de usos y costumbres, cuya existencia prolongada prueba su utilidad para la vida, y es indicio de tener un cierto vínculo con la realidad: “La carga de la prueba recae en este índice de preferencia, y se la asume en la salida del mundo de la vida, comoquiera que haya sido provocada, se la expresa directamente como esa salida”.⁶⁸⁹ Marquard extrae de aquí un elogio de usos y costumbres. La “carga de la prueba” cae del lado de reformadores y utopistas y “críticos de la cultura”, pues el prejuicio es imprescindible para la vida. Del mismo modo que la retórica se funda sobre un “derecho de la apariencia” ante la no disponibilidad de la verdad o la evidencia, fundado en la contingencia absoluta de la condición humana y de todo orden social,⁶⁹⁰ hay un derecho previo del prejuicio, que es precisamente la “*morale par provision*” disponible, en tanto no hay acceso a la definitiva. En este sentido, la imposible teoría sobre los mundos de la vida podría ser descrita como la teoría de la utilidad para la vida de usos y costumbres, de los prejuicios no cuestionados, sin los que ésta quedaría paralizada. El intento radical de eliminar los prejuicios por parte de la Ilustración habría fracasado precisamente ante el hecho de que, sin ellos, la vida resulta imposible.

Las formas que el hombre encuentra para escapar del absolutismo del tiempo cósmico son necesariamente precarias. Las estrategias de las que el hombre se sirve

⁶⁸⁸ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida*, pp. 265-266.

⁶⁸⁹ Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 101.

⁶⁹⁰ Blumenberg, H., “Le droit de l'apparence dans les ordres humains selon Pascal”, *Droits. Revue française de théorie juridique*, nº 20, enero de 1994, pp. 167-182. El tema será retomado en la parte V, en relación con las consecuencias retóricas de su antropología.

consisten en el “relleno de un tiempo vacío mediante nombres”,⁶⁹¹ –y las historias (*stories*) que éstos hacen posibles, los mitos–, “metáforas absolutas” y, cuando son posibles, conceptos. Estas tres estrategias constituyen las formas más características de ganancia de significatividad, de creación de un “contra-mundo”, un “mundo de la vida” en el que se hace posible el “habitar” humano. Pero este mundo no puede integrar en sí completamente el “sentido”, sino que es constitutivamente precario. La ganancia de significatividad (*Bedeutsamkeit*) es la prestación básica de la conciencia, que es “acción” constructiva. Con la conciencia comienza a la vez la historia. Ambas emergen de una situación existencial constitutivamente precaria y contingente, de la radical relación deficiente del hombre con la realidad. Lograr una relación relativamente estable con este “absolutismo de la realidad” en la forma de la no inmediatez es “tiempo” ganado en favor del hombre y de su mundo. El fenómeno tiempo, su emergencia, es sintomático de algo que no se da, o al menos ya no: la inmediatez de la relación con la realidad. Romper la inmediatez, distanciarse y hacer digresiones son las prestaciones constitutivas que permiten la emergencia de un tiempo y un mundo de la vida. La realidad es secuencia indiferente de átomos sin finalidad, cuyo resultado es manifestación de la contingencia más extrema. La física epicúrea es la que mejor representa, por tanto, la absoluta contingencia de la condición del mundo y del hombre.

Mientras el animal “responde” perfectamente a esta naturaleza-realidad en la que vive inmerso, el hombre no, dado que su dotación biológica es “carente”.⁶⁹² Por lo tanto debe compensar. El instrumento de tal compensación es la razón, instrumento de conservación y supervivencia.⁶⁹³ Para Blumenberg la realidad es precisamente aquello que no es accesible a ningún realismo. El tiempo nace con la distancia; es esa distancia. También la conciencia, capaz de crear una “realidad” distinta, simulada, artificial. Lo que llamamos “cultura” es este ejercicio de la distancia, el oponer a la violenta ley evolutiva el “cuerpo simbólico”⁶⁹⁴ de las instituciones. La masa del absoluto se disgrega en posibilidades. Lo importante es diferir y distanciar, *hacer que no todo y no todo aquí y ahora devenga real, se haga presente*. Tomar tiempo y ganar tiempo, porque ya estamos siempre inmersos en la historia. La historia no puede describir ni el origen ni el

⁶⁹¹ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 73.

⁶⁹² Se volverá sobre los conceptos de “acción” humana como contrapuesta a la “reacción” o “comportamiento animal”, y sobre el carácter “carente” de su dotación biológica cuando se analice, en la siguiente parte, la antropología filosófica de Blumenberg.

⁶⁹³ Freud define tres fuentes de la infelicidad humana: la sobrepotencia de la naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las instituciones. Freud, S., *El malestar en la cultura*, Alianza, 2005.

⁶⁹⁴ Este modo de concebir la cultura o las instituciones está tomado, como se sabe, de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer.

final, sino justamente la inaccesibilidad de ambos.⁶⁹⁵ *Salidas de caverna* comienza planteando la imposibilidad de pensar el principio y el final, el nacimiento y la muerte: “Un comienzo del tiempo es algo que no podemos pensar. Estaría ya en el tiempo. (...) sabemos que hemos de morir, pero no lo creemos, porque no podemos pensarlo”.⁶⁹⁶ De este modo, su concepción epicúrea del tiempo y de la vida, sigue presente en el último libro publicado por él.

El mundo de la vida constituye por tanto, para Blumenberg, otro caso de “concepto límite”, un concepto hipostasiado que sirve para explicar las condiciones que hacen posible la “pérdida del mundo”, en este caso las condiciones que hicieron posible la vida de la teoría. “El mundo de la vida, por lo tanto, no es jamás el mundo en el que vivimos. Ya está siempre suspendido. Su totalidad de sobreentendidos jamás ha existido, como jamás han existido los ‘estados de naturaleza’ de los filósofos del Estado. Pero es un concepto límite imprescindible para la autoconciencia de la fenomenología en términos de filosofía de la historia, mediante el cual se legitima la reducción fenomenológica como ‘el otro extremo’ de la historia. ¿Qué es lo que diferencia al mundo de la vida del mundo en el que vivimos, del mundo en el que se ha vuelto posible la fenomenología? Que le falta posibilidad”.⁶⁹⁷ Porque el propio mundo de la vida contiene en sí la “imposibilidad de conservarlo”,⁶⁹⁸ es decir, las condiciones de su destrucción. Incluso en el mito del paraíso, encarnación de tales mundos de lo sobreentendido y disponible de inmediato, puede verse esta necesaria falta de consistencia propia: “El paraíso habría sido la forma originaria de vida, en la que no contaba para nada lo que había fuera de ella y después”;⁶⁹⁹ La satisfacción con lo dado habría sido su característica esencial. En el paraíso faltarían todos los motivos para que emergieran los medios de lo simbólico; no habría razones para hacer presente lo ausente mediante nombres, magia, mitos, metáforas, imágenes o conceptos. Pero ese “mundo” debió ser necesariamente el momento más efímero de la existencia de la humanidad, puesto ya en peligro por la irrupción del primer miedo vinculado con lo no dado: “el conocimiento del mal que habría de conseguir provenía de la pérdida de esta posesión del mundo; no eran dos cosas distintas llegar al conocimiento del bien y del mal y ser

⁶⁹⁵ Algo similar plantea con la imposibilidad de acceder a lo “originario” de los mitos: “Lo originario continúa siendo hipótesis, cuya única base de verificación es la recepción”. Blumenberg, H., *Mito y concepto*, pp. 43-44. Véase parte VI

⁶⁹⁶ La “inexistencia” de la muerte es idea de Epicuro. Como epicureísmo escéptico es caracterizada habitualmente su filosofía.

⁶⁹⁷ Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 179.

⁶⁹⁸ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida*, p. 33.

⁶⁹⁹ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida*, p. 33.

arrojado del paraíso (...); eran una sola y misma cosa. Pues este conocimiento surgía de la nueva experiencia (...): ni todo, ni nunca más”.⁷⁰⁰ El horizonte de un mundo de la vida no puede ser sino un horizonte parcial, razón por la que ningún mundo de la vida puede devenir idéntico al mundo como un todo. Los horizontes son siempre parciales, y por lo tanto trascendidos desde dentro o desde fuera.⁷⁰¹

Por eso para Blumenberg la cuestión fundamental es la de la aceptación de la contingencia, para lo/la que sólo encuentra un camino: “El camino viable lo describiría yo como el desacoplamiento entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo. La posibilidad de evitar la contrariedad de su desproporción la ofrece la afirmación descriptiva de su incomparabilidad”.⁷⁰² Esta salida es una forma epicúrea de responder a la indiferencia con indiferencia. Al igual que la indiferencia y la impotencia de los dioses de Epicuro funda su felicidad y legitima la indiferencia de los hombres, que no tienen nada que temer ni que esperar de ellos, la desproporción entre tiempo del mundo y tiempo de la vida los hace incomparables, es decir, indiferentes uno respecto del otro. En la desproporción estaría la única posibilidad de felicidad para el hombre. En la herida está la salvación.

El tiempo es un logro humano, y como tal es siempre precario. Es distancia ganada sobre el origen; y el origen es aquello (numinoso) que ya siempre hemos dejado atrás. Lo que intenta la filosofía de Blumenberg es abrir en el absolutismo del tiempo mundo una brecha que permita el surgimiento de un tiempo de la vida –que coincide, como se verá, con la posibilidad de las historias (*stories*)–, sin caer de nuevo en alguna de las formas de “recidiva gnóstica”, aceptando la contingencia sin negarla, es decir, sin negar el mundo. Frente a la escatologización del tiempo, el intento de hacer coincidir de nuevo el tiempo del mundo con el tiempo de la vida, Blumenberg trata de aceptar la finitud humana, su provisionalidad. Y para lograr esta aceptación sin demasiada desesperación, considera que debemos aceptar la provisionalidad de las costumbres, que hacen posible la periodización del tiempo del mundo y, por tanto, su división y descarga. Los usos y costumbres “ritman”, armonizan y demarcan periodos, etapas humanamente accesibles. Como tales, pueden ser vistos como modos de “musicalización” (estetización) de la vida, como modos específicos de hacerla

⁷⁰⁰ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida*, pp. 32-33.

⁷⁰¹ Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 61.

⁷⁰² Blumenberg, H., *Tiempo de la vida*, p. 78.

soportable, vivible. “¿Por qué razón el ‘arte de la vida’ es precisamente lo que no se necesita en un ‘mundo de la vida’?”⁷⁰³

Dado que ya no es posible construir “mundos de la vida” cerrados sobre sí mismos, pues en la modernidad el hombre se ha descubierto como un animal histórico entregado a la finitud y a la precariedad, el “arte de la vida” es el arte de construir cavernas temporales en las que refugiarse de la intemperie del tiempo cósmico. Se puede decir que el hombre “inventa” el tiempo, del mismo modo que inventó los nombres y las metáforas, como recurso existencial. Tiempo e historia son a la vez los lugares en los que el hombre se ha visto arrojado a la absoluta contingencia y los recursos para superarla. La historia, y con ella la modernidad, es la historia (*story*) que el hombre se cuenta a sí mismo para descargar el absolutismo cósmico, y como tal tiene carácter mitopoiético, trabaja igual que el mito.

Blumenberg rechaza cualquier construcción teleológica de la historia, a la que considera radicalmente antimoderna y contraria a la posibilidad de un mundo humano. Las filosofías de la historia son, para él, paradigma de “recidivas gnósticas” (secularizaciones ilegítimas), que intentan recuperar la teleología con el subsiguiente peligro de desencanto y negación del mundo. De hecho, acusa Husserl de convertir su investigación sobre el mundo de la vida en una forma de filosofía de la historia, traicionando los presupuestos mismos de su fenomenología. Frente a tales aspiraciones absolutas, y por tanto exageradas, que heredan el objeto propio de la teología, única que podía estar segura de su posesión, dado que disponía de una respuesta previa, su opción consiste en una forma de epicureísmo como “arte de la vida”, que toma nota del carácter contingente y finito de la condición humana, sin forzar la coincidencia de tiempo del mundo y tiempo de la vida. Tal y como resume Wetz, en tales condiciones lo que queda es la protección del mundo de la vida. El nuestro se ha visto reducido drásticamente a muy pocas cosas. Por ahora el hombre se ve obligado a improvisar su vida. Un arte de conformarse con la propia finitud y la del universo mismo. Para llegar a ello es necesario cuestionar críticamente las exageradas y repetidamente decepcionadas expectativas de sentido. No será posible hasta que no seamos capaces de relativizar nuestra propia vida.⁷⁰⁴ ¿Es posible deshacerse de la *libido significandi*? ¿Descargar la presión teodiceica del sentido?

⁷⁰³ Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 20.

⁷⁰⁴ Wetz, F. J., *Hans Blumenberg: la modernidad y sus metáforas*, pp. 128-129.

Si la historia es pensada como la historia de la demanda humana de sentido, entonces puede que no sea sino la crónica de las sucesivas decepciones. ¿Se introduce teleología negativa? Blumenberg recurre a la metáfora de la apertura de las tijeras del tiempo para ilustrar la inconmensurabilidad entre tiempo de la vida y tiempo del mundo, una inconmensurabilidad insuperable. Esta inconmensurabilidad es uno de aquellos aspectos inconceptualizables de la realidad que sólo alcanzamos a representar por medio de vocablos translaticios. El “mundo de la vida” es la esfera porosa de lo sobreentendido, en la que puede irrumpir en cualquier momento lo desconocido. Como siempre en Blumenberg, mito, metáfora y concepto sirven a su integración, que se lleva a cabo en la forma de simple analogía. Lo familiar sirve para integrar lo desconocido. “La técnica del tráfico fronterizo mítico es la de la metaforicidad. Lo que es conocido en el mundo de la vida sirve para integrar lo desconocido del mundo”.⁷⁰⁵ “Esto no era para él”, según Marquard, “una indignada protesta contra la muerte porque ésta limita nuestro acceso al mundo, sino que Blumenberg contempla la muerte como la condición de la libertad, tal y como se lee en su ensayo de autocomprensión de 1983, en el que recurre a Séneca. Cita: *Qui potest mori non potest cogi*, traducible del siguiente modo: ‘Quien sabe morir no se deja atormentar’”.⁷⁰⁶

⁷⁰⁵ Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, p. 149.

⁷⁰⁶ Marquard, O., “Descarga del absoluto. Para Hans Blumenberg, *in memoriam*”. Quizá la filosofía de Blumenberg sea, como la de Montaigne, un “aprender a morir”.

V. Teología política y antropología filosófica. ¿Doctrinas de la excepción?

V.1 Schmitt: representación existencial y orden concreto

En 1934, Schmitt publicó un ensayo objeto de gran polémica entre los comentaristas de su obra, que han visto en él desde mero oportunismo político,⁷⁰⁷ hasta un ejercicio de prestidigitación para legitimar el nazismo.⁷⁰⁸ Se trata de *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*,⁷⁰⁹ en el que explicita su posición concreta en relación al normativismo y al decisionismo, a los que opone un pensamiento jurídico del orden concreto (*Konkretes Ordnungsdenken*). Se ha dicho que se trata de un “escrito de circunstancias” que supone una ruptura con su decisionismo puro anterior. Pero esta visión puede ser puesta en duda⁷¹⁰ si se tiene en cuenta el significado implícito en la “situación normal” o “normalidad fáctica” a la que remite la declaración del estado de excepción en su escrito sobre la teología política de 1922: “Toda norma general requiere que las relaciones vitales a las cuales ha de ser aplicada efectivamente y que han de quedar sometidas a su regulación normativa, tengan configuración normal. La norma exige un medio homogéneo. Esta normalidad fáctica no es un simple ‘supuesto externo’ que el jurista pueda ignorar; antes bien, es parte de su validez inmanente. No existe una sola norma que fuera aplicable a un caos. Es menester que el orden sea restablecido, si el orden jurídico ha de tener sentido. Es necesario de todo punto implantar una situación normal, y soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal. El derecho es siempre ‘derecho de una situación’. El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad”.⁷¹¹ En todo caso, en este texto de *Teología política I* no queda claro si la decisión soberana se funda en un concepto previo de

⁷⁰⁷ Löwith, C., “Decisionismo político”, publicado bajo el seudónimo de Hugo Fiala en 1935 bajo el título “Der okkasionelle Decisionismus von Carl Schmitt”, *Revue internationale de la théorie du droit* 9, 2, 1935, pp. 101-123, recogido en castellano en Löwith, C., *El hombre en el centro de la historia*; y en Löwith, C., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el S.XX*, FCE, 2006, aquí con el título “El decisionismo ocasional de Carl Schmitt”.

⁷⁰⁸ Wolin, R., “Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror”, *Political Theory*, vol. 20, nº 3, agosto, 1992, pp. 424-447.

⁷⁰⁹ Schmitt, C., *Sobre los tres modos*.

⁷¹⁰ Y lo ha sido, por ejemplo por Navarrete, R., “Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 52, enero-junio 2015, pp. 349-364.

⁷¹¹ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 18.

normalidad, al que el soberano debe adaptarse, o es la propia decisión soberana la que determina por sí misma cuál es, o en qué consiste, la situación de normalidad. Esto sólo se explicita en el escrito sobre los tres modos de concebir el derecho. Un repaso por las teorías contenidas en este escrito ayudará a comprender el problema de fondo.

En este escrito se dice que “toda configuración de la vida política está en una inmediata y recíproca relación con el modo de pensar y argumentar específico de la vida jurídica”.⁷¹² En base a esto, el principal reproche que dirige a Kelsen, representante de la forma de “pensamiento de reglas o leyes” o normativismo, es que disocia los dos componentes de todo hecho jurídico, norma y decisión, pues la primera no puede producir por sí misma las condiciones de su aplicación, y reduce cualquier orden concreto a reglas legales. La decisión tiene carácter jurídico, y en esto se basa la autonomía de lo político. Lo que puede denominarse su concepción “fenomenológica” de lo político se opone al idealismo de las “teoría puras”. Su inspirador es Hobbes y la fórmula del capítulo XXVI del *Leviatán*,⁷¹³ *auctoritas, non veritas, facit legem*. La decisión crea la ley y el orden a partir del estado de naturaleza, “surge de una nada normativa y de una concreta falta de orden”.⁷¹⁴ Pero esta forma de concebir la relación norma-decisión es sólo una de las tres posibles, concretamente el “pensamiento de decisiones” o decisionismo “puro”. El estado de naturaleza es *bellum omnium contra omnes*, por lo que “la transición de ese estado arcaico de total desorden e inseguridad al estado estatal de paz, seguridad y orden de una *societas civilis* se realiza sólo en virtud de la aparición de una voluntad soberana, cuyo mandato y orden son ley. Schmitt encuentra en Hobbes la estructura lógica del decisionismo porque presupone un desorden, que sólo puede ser llevado al orden “mediante la decisión sobre el qué (no sobre el cómo)”.⁷¹⁵ Tampoco este decisionismo puro es admisible para Schmitt, pues disocia norma y decisión por el otro extremo. Frente al normativismo y su “aislamiento y absolutización de la norma o regla”,⁷¹⁶ y frente al decisionismo para el que “el soberano que decide no es competente para la decisión gracias a un orden ya constituido”,⁷¹⁷ Schmitt propone en este texto un “pensamiento del orden concreto”,⁷¹⁸

⁷¹² Schmitt, C., *Sobre los tres modos*, p. 8.

⁷¹³ Hobbes, T., “Leviathan”.

⁷¹⁴ Schmitt, C., *Sobre los tres modos*, p. 31.

⁷¹⁵ Schmitt, C., *Sobre los tres modos*, p. 31. En base a esta conversión de Hobbes en representante supremo del “decisionismo puro” se ha acusado a Schmitt de tergiversar su pensamiento, pues olvidaría, o dejaría de lado, el papel central que ocupa la ley natural en su pensamiento.

⁷¹⁶ Schmitt, C., *Sobre los tres modos*, p. 12.

⁷¹⁷ Schmitt, C., *Sobre los tres modos*, p. 31.

para el que “el ‘orden’, también el jurídico, no es considerado ante todo como una regla o una suma de reglas, sino que, por el contrario, la regla se concibe únicamente como un elemento e instrumento del orden”.⁷¹⁹ La norma no crea el orden, sino que cumple una función en un marco ya previamente dado; tampoco la decisión se toma sobre “una nada normativa”, sino que tiene que estar fundamentada en un orden concreto (*Konkretordnung*), que es por lo tanto prejurídico, anterior a toda norma, y prepolítico, anterior a toda decisión. Según Schmitt, el jurista normativista disuelve todo orden concreto en una serie de normas vigentes;⁷²⁰ sólo una sociedad mercantil de derecho privado puede reducirse, quizás, a este tipo de comunidad regulada por normas abstractas, pero su extensión a todos los ámbitos de la vida “destruiría precisamente la sustancia jurídica específica del orden concreto”.⁷²¹ Son los ámbitos que Schmitt denomina institucionales,⁷²² que son aquellos órdenes que no se configuran de “modo técnico-planificado”, sino que contienen en sí mismos el criterio de la normalidad,⁷²³ que no se agota en una regulación normativa positiva. Estos órdenes o instituciones tienen una sustancia jurídica propia irreductible a reglas abstractas. Por ejemplo, las costumbres familiares, o el derecho estamental, que “presupone figuras típicas concretas nacidas del orden de la ‘situación’ concreta y sólo perceptibles desde ella”.⁷²⁴ Porque la norma presupone una situación normal, es decir, está ligada “a conceptos normales concretos, los cuales no pueden ser deducidos de normas generales”, sino que son éstos los que hacen comprensible a la norma, que por tanto sólo puede regir en la medida en que no se rebase el marco concreto, “en tanto en cuanto la situación no se haya

⁷¹⁸ Este escrito está envuelto, como la mayoría de la producción schmittiana, en gran polémica, pues, “lo cierto es que el pensamiento schmittiano del orden concreto se vio entonces como un intento de crear una base jurídica para la nueva realidad política”, como señala Montserrat Herrero en la introducción a la edición española. Pero esto no afectaría a este escrito, sino que para ella sería un tratado de ciencia jurídica “no directamente comprometido con una situación que todavía era un conato, sino quizá más bien comprometido en una reacción contra el positivismo kelseniano. El motivo de este escrito era científico y no político”. No obstante, hay que tener en cuenta que para Schmitt todo concepto es un concepto polémico forjado para una situación concreta, de la que no es posible separarlo. En todo caso puede hallarse en un ensayo de 1912 una distinción similar a la contenida en *Sobre los tres modos*. Se trata de *Ley y juicio. Examen sobre el problema de la praxis judicial*, recogido en *Posiciones ante el derecho*, Tecnos, 2012. En él, trata sobre la decisión judicial y su autonomía frente a la norma, sobre cómo la esfera del derecho está estructurada no sólo en normas, sino también en decisiones e instituciones. Y el estado de excepción de la teología política presupone una situación normal, es decir, un orden concreto. No hay etapas en el pensamiento de Schmitt, al menos no en el sentido de que habría escrito este artículo para justificar el nazismo. Otra cosa es que sirviera para ello.

⁷¹⁹ Schmitt, C., *Sobre los tres modos*, pp. 11-12.

⁷²⁰ Schmitt, C., *Sobre los tres modos*, p. 17.

⁷²¹ Schmitt, C., *Sobre los tres modos*, p. 20.

⁷²² De hecho se ha hablado de “pensamiento del orden concreto” o de “pensamiento institucional”.

⁷²³ Schmitt, C., *Sobre los tres modos*, p. 20.

⁷²⁴ Schmitt, C., *Sobre los tres modos*, p. 21.

convertido en totalmente anormal”.⁷²⁵ La normalidad presupuesta es un dato jurídico intrínseco para la vigencia de la norma. Es el orden prejurídico el que el soberano representa y al que dota, mediante la decisión, de fuerza de ley. La declaración de estado de excepción, rasgo característico de la soberanía, tiene por objeto restablecer la normalidad, que no es comprensible más allá de algún tipo de orden prejurídico. Existe un orden previo, inmanente, de las realidades políticas, y la declaración de excepción tiene por objeto convertirlas en “normales” para que las normas jurídicas puedan valer, tener vigencia en ellas. El poder del soberano es en este sentido una *potentia ordinata*, en la inmanencia del orden a conservar. También en este sentido puede afirmarse que no existe la escisión, presupuesta por muchos de sus críticos, entre un Schmitt decisionista y un Schmitt partidario del orden concreto. Otra cosa es que la publicación del libro de 1934 tuviera una intención legitimadora del movimiento nazi, al que ya estaba afiliado desde mayo de 1933. En esta misma línea se situaría su escrito *State, Movement, People. The Triadic Structure of the Political Unity*, de 1933.⁷²⁶

En el modo de concebir esa “representación” es donde se sitúa una de las diferencias fundamentales de su pensamiento con el liberal, y será sobre esta base sobre la que construirá su crítica radical del parlamentarismo. Porque Schmitt sostiene que el liberalismo y la democracia se niegan mutuamente, y que es necesario distinguir ambas concepciones tajantemente: “La fe en el parlamentarismo, en un *gouvernement by discussion*, es propia de las ideas del liberalismo. No es propia de la democracia”.⁷²⁷ A establecer tal distinción está dedicado el escrito sobre la *Situación histórico-intelectual del parlamentarismo de hoy*, de 1923, y especialmente el prefacio a la reedición de 1926, que lleva por título “Sobre la contradicción del parlamentarismo y la democracia”.⁷²⁸ Democracia es para él el principio según el cual los iguales han de ser tratados como tales, pues “toda democracia real se basa en el hecho de que no sólo se trata a lo igual de igual forma, sino, como consecuencia inevitable, a lo desigual de forma desigual”; la democracia exige homogeneidad entre los gobernados y “la eliminación o destrucción de lo heterogéneo.”⁷²⁹ Una democracia sólo puede funcionar

⁷²⁵ Schmitt, C., *Sobre los tres modos*, pp. 24-25

⁷²⁶ Schmitt, C., *State, Movement, People*.

⁷²⁷ Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, 1996, p. 12, prefacio a la edición de 1926. Este texto, según cuenta Taubes, se convirtió prácticamente en un manual durante las revueltas estudiantiles del '68. Taubes, J., *En divergent accord. A propos of Carl Schmitt*, Payot & Rivages, 2003.

⁷²⁸ Útiles comentarios al respecto se encuentran en Mouffe, Ch., *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, 1999, especialmente el capítulo “Pluralismo y democracia moderna: en torno a Carl Schmitt”.

⁷²⁹ Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*, p. 12.

entre iguales en el sentido fuerte de homogéneos, una igualdad en la que “no se trata de logarítmicos juegos abstractos, sino de la sustancia misma de la igualdad”, y que puede hallarse tanto en la virtud cívica como en características físicas, religiosas, étnicas o, desde el siglo XIX, nacionales; pero en principio la igualdad puede basarse en cualquiera de estos criterios de homogeneidad; lo fundamental es que exista tal criterio, porque, según Schmitt, “la igualdad sólo posee un interés y valor políticos mientras tenga una sustancia”,⁷³⁰ en caso contrario la *stasis*, o su posibilidad permanente, estará siempre presente. El fundamento de la democracia es, por tanto, la identidad entre gobernantes y gobernados, pero en la democracia de masas moderna hay una confusión entre el liberalismo que postula la igualdad absoluta de todos los hombres y la democracia como forma política, que establece dicha identidad: el derecho igualitario de voto sólo resulta razonable dentro de “la igualdad sustancial” en un círculo de iguales, allí donde ya exista la homogeneidad. Por tanto, para Schmitt la representación parlamentaria contiene un elemento no democrático, porque hace imposible la identidad de gobierno y gobernados, “inherente a la lógica de la democracia”.⁷³¹ Por esto, según él, “la igualdad de todas las personas en su calidad de tales no es una democracia, sino un determinado tipo de liberalismo; no es una forma de Estado, sino una moral y una concepción del mundo individualista-humanitaria”.⁷³² Una de las causas de la crisis de la constitución política de Weimar residiría precisamente en la contradicción entre el individualismo liberal y “un sentimiento de Estado democrático esencialmente dominado por ideales políticos”. Se trata de “la contradicción, insuperable en su profundidad, entre la conciencia liberal del individuo y la homogeneidad democrática”,⁷³³ la crisis de Weimar reside en que “democracia y liberalismo” sólo pueden formar una “unidad precaria”⁷³⁴ y provisional.

Según el jurista, frente a esta “falsa” democracia podría construirse una “auténtica”, cuya base debería ser la voluntad general que se expresaría en la aclamación del pueblo, auténtico concepto del derecho público: “El pueblo existe sólo en la esfera de lo público. La opinión unánime de cien millones de particulares no es ni la voluntad del pueblo ni la opinión pública”.⁷³⁵ La *acclamatio*⁷³⁶ es el modo en el que

⁷³⁰ Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*, p. 13.

⁷³¹ Mouffe, Ch., *El retorno de lo político*, p. 163.

⁷³² Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*, p. 17.

⁷³³ Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*, p. 22.

⁷³⁴ Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*, p. 21.

⁷³⁵ Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*, p. 22.

un pueblo puede expresarse realmente en su presencia concreta, “mediante su existencia obvia e incontestada, (...) de forma aún más democrática que mediante un aparato estadístico”;⁷³⁷ la democracia es un modo de relación existencial, “en un sentido vital”, entre la masa y el soberano, ante la que el parlamento es puro artificialismo. Por eso, para Schmitt, no existe contradicción de principio entre los métodos dictatoriales “mantenidos por la *acclamatio* del pueblo, (...) que pueden ser la expresión directa de la sustancia y la fuerza democrática”.⁷³⁸ En Rousseau está a la vez contenida la contradicción liberal y el principio democrático: “La fachada es liberal: basar la legitimidad del Estado en un contrato libre. Pero en la continuación de su exposición y en el desarrollo del concepto esencial –la *volonté générale*– se evidencia que el Estado auténtico, según Rousseau, sólo existe allí donde el pueblo es homogéneo, allí donde, en lo esencial, impere la unanimidad. (...) La unanimidad tiene que llegar incluso hasta el punto de que las leyes sean elaboradas *sans discussion*. (...) La *volonté générale*, tal y como la concibe Rousseau, es, en realidad, homogeneidad; es, en realidad, una democracia consecuente” porque “de ella resulta la identidad democrática entre gobernantes y gobernados”.⁷³⁹ Por eso Schmitt no piensa, a diferencia de sus admirados

⁷³⁶ La *acclamatio* es una institución procedente del derecho imperial romano heredada por la liturgia de la Iglesia católica. Kantorowicz la ha analizado en *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, University of California Press, 1958: “This ‘Caesarean Litany’ received its classical form during the eighth century in the Gallo-Frankish Church under Anglo-Irish and Roman influences, but it represents at the same time the liturgical survival of acclamations tendered to the Roman emperors”. El estudio de Kantorowicz se centra en cómo los cambios en los textos de los *laudes* entre los siglos VIII y XIII, reflejan los cambios en los conceptos teocráticos del gobierno espiritual y secular. Es el equivalente medieval del antiguo culto imperial, que dio forma al culto de Cristo, reflejado no sólo en los cantos de *laudes*, sino en numerosas representaciones iconográficas, entre otras la conocida como “Aclamación del Pantocrátor”; también configuró las aclamaciones de papas y obispos y, de vuelta a lo secular, el culto de los emperadores medievales. Algunos de los *laudes* tenían un profundo carácter legal, empleados en proclamaciones de obispos, papas, reyes y emperadores. El estudio de Kantorowicz llega hasta época moderna: “The modern revival of the laudes, here only touched upon, broaches the problem of acclamations, and their function, in modern dictatorial states in which they appear as an indispensable vehicle of political propaganda, pseudo-religious emotionalism, and public reacknowledgment of power”. El libro se puede resumir diciendo que es un estudio del *motto Chistus vincit, Chistus regnat, Chistus imperat* a lo largo de la historia; también durante la guerra civil española los “nacionales” entraban en ocasiones en batalla con este grito en la boca. El libro de Kantorowicz se publicó originalmente en el ’46, lo que hace evidente su relación con su presente histórico. Agamben ha retomado el tema en *Il Regno e la Gloria*.

⁷³⁷ Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*, p. 22.

⁷³⁸ Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*, p. 22.

⁷³⁹ Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*, pp. 18-19. Jacob Leib Talmon basa su crítica a toda democracia directa en la homogeneidad e identidad que presupone, en su libro *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Aguilar, 1956. El original es de 1952, y añadió un segundo volumen en el ’60 sobre el “mesianismo político”. Estudió la genealogía del totalitarismo en tanto variante de lo que denominó “mesianismo político”, que tendría su raíz en la Revolución Francesa. Para él la teoría de Rousseau es una forma de “totalitarismo democrático” (sic), cuya filosofía situaría la libertad “únicamente en la búsqueda y logro de un propósito absolutamente colectivo”. Talmon convierte Jacobinismo y Estalinismo en equivalentes. Habla de ambos como de “religiones seculares”, siendo, por

contrarrevolucionarios, en una posible vuelta al Antiguo Régimen, ya que la derrota de las monarquías y del legitimismo, fundamento del poder político del siglo XIX, es definitiva; en este sentido, acepta la democracia como nuevo principio de legitimación del poder del Estado, sólo que en la forma de aclamación directa e identificación con el líder de la se viene hablando, es decir, en forma de dictadura. La voluntad del pueblo se expresa mediante *acclamatio* de forma obvia e incontestada, expresión directa de la sustancia, la vida y la fuerza de un pueblo presente ante sí mismo. Ya Donoso consideró imposible el regreso, la reacción, por lo que la única salida que veía era la dictadura, solución expuesta en su famoso discurso pronunciado el 4 de enero de 1849, en el que defiende al gobierno de Narváez, quien, ante lo que consideraba una situación extremadamente grave, tanto desde el punto de vista interno como externo, consiguió el levantamiento de las garantías constitucionales para hacer uso, precisamente, de poderes excepcionales.⁷⁴⁰

Según lo dicho, se hace evidente que Schmitt distingue al menos dos formas de representación, a cuya distinción dedicará la *Teoría de la constitución* en 1928; una propia del derecho privado, que no puede constituir por sí misma un sujeto político, y otra, propiamente política: “La diversidad de las formas políticas se basa en que hay dos principios de estructura política contrapuestos, de cuya realización ha de recibir su forma concreta toda unidad política”.⁷⁴¹ El parlamentarismo liberal sólo posee una representación del primer tipo (*Vertretung*), en el sentido de delegación o de sustitución, como cuando una persona representa los intereses de otra en un juicio, en la que la segunda delega el poder en la primera. Es esta categoría, perteneciente al derecho privado, la que es convertida por el parlamentarismo en categoría del derecho público, lo que implica que el pueblo no es representado como unidad política, sino sólo cada individuo tomado aisladamente. Para Schmitt el pueblo puede llegar a la unidad política de dos modos distintos: “Puede ser capaz de actuación política, ya en su realidad inmediata –por virtud de una homogeneidad fuerte y consciente a consecuencia de firmes fronteras naturales, o por cualesquiera otras razones–, y entonces es una unidad política como magnitud real –actual en su identidad inmediata– consigo misma. (...). El principio contrapuesto parte de la idea de que la unidad política del pueblo como tal

tanto, también de los primeros en usar esta expresión. Véanse también sus libros *Mesianismo político. La etapa romántica*, Aguilar, 1969; y *Myth of Nation and Vision of Revolution. Ideological Polarization in the Twentieth Century*, Transaction Publishers, 1991.

⁷⁴⁰ “Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura”. “Discurso sobre la dictadura”, en Donoso Cortés, J., *Discursos políticos*, Tecnos, 2002.

⁷⁴¹ Schmitt, C., *Teoría de la constitución*, Alianza, 2003, p. 205.

nunca puede hallarse presente en identidad real, y por ello tiene que estar siempre representada personalmente por hombres. Todas las distinciones de auténticas formas políticas (...) pueden reducirse a ese contraste decisivo entre identidad y representación”.⁷⁴² En el parlamento el pueblo no alcanza la coincidencia entre representante y representado. La representación verdaderamente política debe incluir un elemento de identidad existencial: “La representación no es un fenómeno de carácter normativo, no es un procedimiento, sino algo existencial. Representar es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública. La dialéctica del concepto está en que se supone como presente lo imperceptible, al mismo tiempo que se le hace presente. Esto no es posible con cualquier especie del ser, sino que supone una particular especie del ser”.⁷⁴³ Ésta es la auténtica forma de representación política (*Repräsentation*), aquella que hace visible la idea invisible. Y esto sólo puede hacerlo una persona. Sólo un ser humano puede representar un grupo, una idea o a otro ser humano, y por lo tanto, en la forma existencial de la representación lo que tenemos es una encarnación.⁷⁴⁴ El representante encarna la idea que de otro modo permanecería ausente. Y desaparecido Dios, es el pueblo lo que el soberano tiene que representar, lo que lo enfrenta a una difícil tarea porque el pueblo sólo se manifiesta en lo público, es más, lo produce: “Pueblo y cosa pública existen juntos; no se dan el uno sin la otra. Y, en realidad, el pueblo produce lo público mediante su presencia. Sólo el pueblo presente, verdaderamente reunido, es pueblo y produce lo público. En esta verdad descansa el certero pensamiento, comportado en la célebre tesis de Rousseau, de que el pueblo no puede ser representado. No puede ser representado, porque necesita estar presente, y sólo un ausente puede estar representado. Como pueblo presente, verdaderamente reunido, se encuentra en la Democracia pura con el grado más alto posible de identidad (...) Sólo el pueblo verdaderamente reunido es pueblo, y sólo el

⁷⁴² Schmitt, C., *Teoría de la constitución*, p. 205.

⁷⁴³ Schmitt, C., *Teoría de la constitución*, p. 209. También Voegelin distingue entre “representación elemental” y “representación existencial”. Véase, Voegelin, E., *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, pp. 41-68. Una crítica contundente de este libro y sus tesis la hizo Kelsen, en *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*, Katz, 2006, donde sostiene que todos los avances de la ciencia moderna son resultado de su emancipación de los vínculos con la teología, y que una ciencia social positivista no puede justificar un orden social establecido como la realización de valores últimos. Denuncia en Voegelin la confusión de dos cuestiones distintas, la de qué es representación democrática y la de si ésta garantiza la existencia satisfactoria del Estado, es decir, la confusión de la cuestión de la esencia de un fenómeno político con la de su valor. Según Kelsen, justamente siguiendo la distinción de Voegelin, que es similar a la schmittiana, un Estado unipartidista como el soviético, verdadero enemigo jurado de Voegelin, es el que puede ofrecer el caso ideal de una representación “existencial”, que capacita a la sociedad soviética para la acción política en la historia.

⁷⁴⁴ Villacañas, J. L., *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, 2008, p. 138.

pueblo verdaderamente reunido puede hacer lo que específicamente corresponde a la actividad de ese pueblo: puede aclamar, es decir, expresar por simples gritos su asentimiento o recusación, gritar ‘viva’ o ‘muera’, festejar a un jefe o una proposición, vitorear al rey o a cualquiera otro, o negar la aclamación con el silencio o murmullos”.⁷⁴⁵

El modelo de esta forma de representación es la Iglesia católica. En *Catolicismo romano y forma política* se señala la superioridad de esta forma de representación frente a la liberal y romántica representación parlamentaria, que en realidad es una forma de teatralización,⁷⁴⁶ representación apolítica que no encarna la unidad immanente de un pueblo, sino que sólo actualiza las diferencias de intereses entre los distintos individuos. Porque según Schmitt el catolicismo no es romántico: “Cada vez que la Iglesia católica fue objeto del interés romántico y también cada vez que ella supo poner a su servicio tendencias románticas, ella misma no fue nunca, tan poco como cualquier otro poder mundano, sujeto y exponente de algún romanticismo”.⁷⁴⁷ Romántica es, en cambio, la representación parlamentaria, cuyo principio es el de la sustitución, propia del derecho privado, del elector por el diputado elegido, proceso en el cual se pierde la homogeneidad requerida por la comunidad existencial: “La ciencia del Derecho perdió el sentido y el concepto específico de representación (*Repräsentation*) a lo largo del siglo XIX, en la lucha entre la representación popular (*Volksvertretung*) y monarquía”,⁷⁴⁸ que tenía precisamente la capacidad de encarnar la comunidad como unidad concreta. El parlamento asfixia la posibilidad de una expresión de la voluntad del pueblo, que “carece de cualquier voluntad que no sea la del órgano secundario en la medida en que no le esté ‘especialmente reservada’ la posibilidad de tener voluntad propia”.⁷⁴⁹ El pueblo pierde su unidad sustancial en esta forma de representación, pues el parlamento no hace visible persona o idea alguna, sino que es sólo el órgano de una discusión eterna entre intereses individuales contrapuestos; lo que encarna el parlamento

⁷⁴⁵ Schmitt, C., *Teoría de la constitución*, p. 238.

⁷⁴⁶ Aunque no en el mismo sentido que Benjamin, Schmitt también denuncia una “estetización de la política” en la época moderna, fruto del romanticismo liberal.

⁷⁴⁷ Schmitt, C., *Romanticismo político*, p. 108. Ya desde el análisis de su admirado Däubler había llegado a conclusiones parecidas respecto a la relación entre catolicismo y romanticismo: “Däubler, partiendo de temas románticos, había dado el paso a una concepción del espíritu que vinculaba naturaleza y gracia, caída y salvación, estabilidad y creatividad. No se podía decir que Nordlicht fuese una obra unilateralmente romántica. Lo valioso en ella, su negación de la época, era más bien su afinidad con el catolicismo. Por ello era tanto más urgente eliminar la vieja equiparación, basada en el malentendido de Schlegel, que vinculaba romanticismo y catolicismo”. Villacañas, J. L., *Poder y conflicto*, p. 58.

⁷⁴⁸ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 32.

⁷⁴⁹ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 32. A esta forma de representación la califica directamente de “mitología doctrinal que resulta a la vez monstruosa y complicada”.

es, en todo caso, la “clase discutidora” de Donoso.⁷⁵⁰ La representación del pueblo sólo puede ser personal, como la de la Iglesia; debe hacer visible lo invisible, –“presentificar lo ausente”, en lenguaje de Blumenberg, aunque no tenga nada que ver con esta idea schmittiana–, del mismo modo que el Papa, como representación del cuerpo místico de la Iglesia cuya cabeza es Cristo, encarna, haciéndola visible, toda la institución. Así como en el catolicismo, la relación del hombre con Dios no es individual ni directa, sino mediada por la Iglesia, en el Estado, el ciudadano debe encontrar una instancia “verdaderamente” representativa, que visibilice su relación con el Derecho, que haga posible su integración en un orden jurídico.

Por tanto, el objeto de la representación pertenece en Schmitt a la esfera de lo público, y los sujetos de la representación deben ser personas dotadas de cierto valor o dignidad: “la idea de representación (*Repräsentation*) no se halla tan dominada por el pensamiento de una autoridad personal que tanto el representante como el representado deben afirmar una dignidad personal”, que así pueden reclamar un valor, una dignidad propia;⁷⁵¹ el fin de tal representación es “la personificación del pueblo y la unidad del Parlamento en cuanto es su representante, significan que al menos existe la idea de una *complexio oppositorum*, esto es, reducción de la multiplicidad de intereses y partidos a una unidad que está pensada representativa y no económicamente”.⁷⁵² La representación se afronta en el texto de 1923 sobre el catolicismo romano, y en el anterior de 1917 sobre “La visibilidad de la Iglesia”, desde la analogía entre Iglesia y Estado, es decir, desde su específica teoría de la secularización, lo que lo liga indisolublemente a la *Teología política* del año anterior y a la crítica al parlamentarismo, también del ’23, que se viene comentando.

Schmitt considera que a la Iglesia se la ha acusado siempre de oportunismo, pero lo que realmente sucede, según él, es que, como todo partido que tenga una “firme

⁷⁵⁰ Ya se señaló que podría haberse inspirado en Agustín Cochín, “rescatado” por François Furet. La tesis de Cochín pretende demostrar que las llamadas “sociétés de pensée”, los clubs privados de debate, formados por profesionales liberales, fundamentalmente abogados, en los que se creó el caldo de cultivo ideológico de la posterior revolución, creen en una forma ficticia de libre discusión en la que el acuerdo y el consenso se da en realidad a priori ya por el mero hecho de la homogeneidad social y cultural entre ellos; al trasladar a la esfera pública esta forma de comportamiento, en un proceso que denomina “socialisation de la pensée”, se convierte necesariamente en gobierno del terror. Tiene que ver, por tanto, con las tesis de l’abbé Barruel, sacerdote jesuita y polemista ultramontano, que vio la mano de la Masonería y los Illuminati tras la Revolución francesa en *Mémoires pour servir à l’histoire du jacobinisme*, publicado entre 1797 y 1799, pero prescindiendo de toda teoría conspirativa y fundando sus opiniones en estudios sociológicos concretos y en análisis de las campañas electorales en distintos distritos. Se puede considerar en este sentido un claro antecedente de las ideas expuestas por Koselleck en el ya mencionado *Crítica y crisis*.

⁷⁵¹ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 26.

⁷⁵² Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 33.

cosmovisión”, puede adaptar su táctica a las situaciones cambiantes: “Bajo el punto de vista de una cosmovisión, todas las formas y posibilidades políticas se convierten en simples instrumentos para la realización de la Idea. Por lo demás, lo que parece contradictorio, es sólo consecuencia y epifenómeno de un universalismo político”.⁷⁵³ De hecho, desde todos los frentes ideológicos se reconoce a la Iglesia católica su continuidad con el Imperio romano, y “es propio de todo imperio mundial un cierto relativismo frente a la variopinta multitud, (...) una tolerancia oportunista en cosas que carecen de una significación central”.⁷⁵⁴ Lo que de verdad lleva a cabo la Iglesia es una *complexio oppositorum*, pues no parece haber contraposición alguna que no sea capaz de abarcar.⁷⁵⁵ Frente al “o esto o lo otro” de Marción, la Iglesia contesta con un “esto y lo otro”: “En la Doctrina de la Trinidad, al monoteísmo judío y su absoluta trascendencia se han agregado tantos elementos de una inmanencia de Dios, que también aquí son pensables algunas mediaciones”.⁷⁵⁶ Precisamente en el seno del catolicismo pueden encontrarse, y así se ha hecho, restos de paganismo, por ejemplo en el culto a los Santos y a la Madre de Dios. Según Schmitt, incluso a la “cuestión decisiva para la teoría política” sobre si el hombre es bueno o malo por naturaleza, la doctrina no contesta con un simple sí o no; “antes bien, a diferencia de la teoría protestante de la total corrupción de la naturaleza humana, el dogma habla sólo de una lesión, debilitamiento u oscurecimiento de la naturaleza humana y, en consecuencia, permite en la práctica algunos escalonamientos y acomodaciones”;⁷⁵⁷ y esta ambigüedad infinita se vincula a la vez con el dogmatismo más preciso y un decisionismo extremo que culmina en la infalibilidad papal. Blumenberg, en su caracterización de la modernidad no tiene suficientemente en cuenta este carácter del cristianismo, que hace que en él nunca haya existido algo así como un absolutismo teológico, o al menos no en los términos radicales en los que lo piensa. Incluso la *potentia absoluta* es en realidad una *potentia ordinata*, también en el caso de Ockham. En el catolicismo, al menos como lo entiende Schmitt, sí son posibles las historias, tema que se tratará en la parte VI.

La analogía entre lo teológico y lo jurídico político no se refiere, como se ha dicho, a que el contenido dogmático de lo primero sea trasladado sin más a lo segundo, sino que se trata de una correspondencia funcional. El Estado debe tener como ideal

⁷⁵³ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 6.

⁷⁵⁴ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 6.

⁷⁵⁵ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 8.

⁷⁵⁶ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 9.

⁷⁵⁷ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 9. Quizá se halle aquí una insinuación de que las teorías anarquistas sólo son concebibles desde el protestantismo.

alcanzar esa reunión de los opuestos lograda ejemplarmente por la Iglesia, que debe servir de modelo funcional.⁷⁵⁸ “La visibilidad de la Iglesia se sustenta en algo invisible y el mismo concepto de visibilidad es algo invisible. Como todo aquello que tiene en Dios su fundamento pierde su realidad desde el momento en que Dios se muestra como la única, la auténtica realidad, así la verdadera visibilidad de la Iglesia es algo invisible, de manera que no hay Iglesia invisible que no sea visible, ni tampoco Iglesia visible que no sea invisible. Así es como la Iglesia puede *estar en el mundo sin pertenecer a él*”.⁷⁵⁹ El Estado, en cambio, y a diferencia de la Iglesia, es una institución plenamente secular, *de este mundo y en este mundo*, por lo que no puede representar lo que representa la Iglesia, que hace visible a Cristo, sino que sólo puede cumplir una función similar, pero referida en este caso a la visibilización, a través de su forma específica de representación, del pueblo, o de aquel orden constitutivo de la política. El poner como modelo la Iglesia tiene por objeto ilustrar cuál ha de ser la función del Estado en un mundo plenamente secularizado: encarnar al pueblo, hacerlo visible, presentificarlo (en el sentido de *Repräsentation*), y no simplemente representar parlamentariamente (*Vertretung*). Debe lograr, como la Iglesia, una “configuración sustancial de la realidad histórica y social que permanezca en la existencia concreta”, es decir, conseguir “la estricta aplicación del principio de la representación (*Repräsentation*)”,⁷⁶⁰ que es precisamente aquello que mejor se puede oponer al “pensamiento económico-técnico dominante”, auténtica alternativa a la neutralidad despolitizadora liberal, y romántica en tanto estética, del parlamentarismo.

El Estado debe imitar en este sentido a la Iglesia, porque “un dualismo radical domina realmente todos los sectores de la época actual”,⁷⁶¹ es decir, la época es gnóstica. (Precisamente lo contrario de lo que piensa Blumenberg). Tal escisión se da entre el dominio de la técnica y el de la naturaleza, que guardan entre sí una relación contradictoria y antagónica, según los criterios del “pensamiento técnico-económico dominante”. Frente a este dualismo imperante, según Schmitt, “el concepto católico de naturaleza es ajeno a una tal escisión”, como lo demuestra el hecho de que los pueblos

⁷⁵⁸ En su escrito de habilitación, de 1914, el Estado aparece como mediador entre el derecho y el poder, del mismo modo que la Iglesia media entre el Reino y el mundo. Ya aquí lo jurídico no se disuelve simplemente en el Estado, que por lo tanto no representa sólo individuos, sino que encarna una idea. *El valor del Estado y el significado de lo singular*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2011.

⁷⁵⁹ Schmitt, C., “La visibilidad de la iglesia”, p. 13. Énfasis mío. Todo el número está dedicado a “Tierra, Técnica, Política: a partir de Carl Schmitt”. El artículo apareció en la revista *Summa* en 1917.

⁷⁶⁰ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 10.

⁷⁶¹ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 12.

católicos tengan su “*terrisme*”, contra el desarraigo protestante, que son los que han generado, con su “ascética intramundana”, el dominio técnico sobre la naturaleza: “su tipo de dominio permanece inaccesible para el concepto de naturaleza católico”.⁷⁶² La diferencia entre las ciudades católicas, que parecen productos naturalmente crecidos de la tierra, perfectamente integradas en el paisaje, y las protestantes, meros “mecanismos de precisión”, es fiel reflejo de esta distinta imagen metafísica del mundo. Tales diferencias tienen su raíz en la distinta metafísica de unos y otros: el dogma de la Trinidad evita el “desgarramiento protestante entre naturaleza y gracia” y todos los demás dualismos asociados a éste, que es lo que, según Schmitt, ha dado origen al dominio técnico sobre la naturaleza, sin conseguir una verdadera integración con ella.⁷⁶³ Para la “ingenua mitología mecanicista y matemática”, todo el mundo es un gigantesco mecanismo, y tanto industriales como proletarios comparten esta mitología; “el gran empresario no tiene un ideal distinto al de Lenin, esto es, una ‘tierra electrificada’”. Financieros y bolcheviques luchan juntos contra el auténtico pensamiento jurídico y político.⁷⁶⁴

Este dualismo imperante en forma de gobierno técnico económico sólo puede ser contradicho por “la idea política del Catolicismo”, único lugar en el que “el racionalismo romano sobrevive”, porque, como, según Schmitt, reconocería el propio Weber, “supo vencer de forma grandiosa a los cultos dionisiacos de la ebriedad, a los éxtasis y a las disoluciones en la contemplación. Este racionalismo radica en lo institucional y es esencialmente jurídico”.⁷⁶⁵ En estos párrafos se hace evidente que, a pesar de las referencias a la Trinidad, no es el dogma como tal lo que interesa a Schmitt directamente, sino que es “la idea política”, “lo institucional y lo jurídico” contenido en la Iglesia, heredado del derecho romano. Si algún contacto hay con las tesis de Weber, debe ser situado aquí, pues también Schmitt busca comprender “la ciencia jurídica como un fenómeno específicamente europeo”, que está “profundamente enzarzada en la aventura del racionalismo occidental”;⁷⁶⁶ su padre es el derecho romano y su madre la Iglesia, de la que se separó en la época de las guerras civiles confesionales con la exhortación de Alberico Gentile a los teólogos: “*silete, theologi, in munere alieno!*”; de

⁷⁶² Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 13. Resultan evidentes las referencias a Weber a lo largo de todo el texto al que nos referimos.

⁷⁶³ “La viticultura es el símbolo más bello de esta unidad” con la naturaleza conseguida por el catolicismo.

⁷⁶⁴ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 16.

⁷⁶⁵ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 17.

⁷⁶⁶ Schmitt, C., *Ex captivitate salus*, p. 63.

esas guerras y ese silencio nació el *jus publicum europaeum*.⁷⁶⁷ Por eso el catolicismo de Schmitt, incluso en los textos sobre la visibilidad de la iglesia y sobre la forma política católica, siempre le ha resultado ambiguo a los propios católicos, pues no se refiere al dogma, sino a la forma jurídica.⁷⁶⁸ El catolicismo, como forma, es capaz de darle una dirección al alma humana sin sacar a la luz su irracionalidad, mientras que en el dominio de la economía moderna “a una producción externa racionalizada se corresponde un consumo totalmente irracional”,⁷⁶⁹ lo que para los católicos es “la imagen del Anticristo”.⁷⁷⁰ Por eso “el Catolicismo es político en un sentido eminente”, y no precisamente en el sentido de manejo técnico de los instrumentos de poder o de manipulación maquiavélica de los factores sociales que lo constituyen, pues ningún sistema político puede perdurar “valiéndose simplemente de la técnica del poder”, sino que “la Idea es parte de lo Político, porque no hay política sin autoridad y no hay autoridad sin un *Ethos* de la convicción”.⁷⁷¹ Lo político tiene que fundamentarse en categorías distintas de lo técnico o lo económico, como demuestra, para Schmitt, el hecho de que cuando tecnólogos industriales o proletariado acceden al poder, promocionan a su vez “un tipo específico de validez y autoridad”, que invoca también “su absoluta necesidad social, la *salut public*, y así se encuentran ya en el terreno de la Idea”.⁷⁷²

⁷⁶⁷ Schmitt, C., *Ex captivitate salus*, p. 64.

⁷⁶⁸ Las relaciones de Schmitt con el catolicismo no pueden sino considerarse esencialmente ambiguas; en principio se consideró siempre a sí mismo católico, pero sus relaciones con el catolicismo político, encarnado por el partido *Deutsche Zentrumspartei*, conocido simplemente como *Zentrum*, nunca fueron buenas. Bendersky, en su biografía intelectual, las resume así: “As late as 1923, he had still considered the Catholic Church as a universal moral force representing humanity. Now he displayed a definite dissatisfaction with this view of Catholicism. He began, in fact, to deride those who continued to include concepts such as ‘humanity’ and ‘morality’ in their political analyses. (...) Thus his early Weimar writings reflected a certain tension. There was, on the one hand, an inclination toward Hobbesian thought, a growing political realism, With emphasis on power, conflict, and the concrete situation. Yet, on the other, he continued to attribute universal moral characteristics to the Catholic Church, reserving a special political role for the Church as the representative of humanity. As time passed, however, Schmitt gradually recognized that the Catholic Church in Germany acted more like a special interest group than like the universal institution he had described in his book on political Catholicism. Its parochial *Weltanschauung* and institutional interests were as much a factor inhibiting political harmony in Germany as the ideological positions of the SPD or German nationalists. It also appears that Schmitt became personally embittered toward the Church, though the reasons for this are unknown. In later life he often spoke disparagingly of the Church, and he was highly critical of its historical meddling in politics. He once mentioned the ‘tremendous shock’ he received when finally learning that ‘(...) a layman did not have much to say within a bureaucracy of celibate men’”. Bendersky, J. W., *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton University Press, 1983, pp. 85-87.

⁷⁶⁹ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 18.

⁷⁷⁰ Prueba de que “aún está viva” la “energía vital capaz de crear tales mitos” en el catolicismo, y por lo tanto de lo equivocado del diagnóstico de Sorel. Véase parte VI.

⁷⁷¹ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 21.

⁷⁷² Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, pp. 21-22.

El Estado debe imitar el *pathos* de poder de la Iglesia, que no se basa en los medios, sino en estar dotada de una sustancia fundante, una Idea (es Schmitt quien escribe la mayúscula), haciéndose capaz de “una representación personal y concreta de una personalidad concreta”, portadora del espíritu de la jurisprudencia romana (y no, por tanto, del dogma como tal): “Representa la *civitas humana*, representa en cada momento el nexo histórico con la encarnación y crucifixión de Cristo, representa al propio Cristo, personalmente, al Dios hecho hombre en la realidad histórica”, siendo el último “ejemplo de la capacidad medieval para formar figuras representativas”.⁷⁷³ Frente a la simple representación privada (*Stellvertretung*), sólo una persona puede representar, y “sólo pueden hacerlo una persona que goce de autoridad o una idea que quede personificada”. El Pueblo, la Libertad o la Igualdad son representables, pero no las categorías económicas Producción y Consumo, que asfixian y niegan todo espacio público. Esta forma de representación-encarnación, “la gran representación”, genera una triple “gran Forma: una Forma estética de lo artístico, una Forma jurídica del Derecho y, finalmente, una Forma de poder histórico-universal”.⁷⁷⁴ En cambio, las categorías dominantes de lo técnico y lo económico generan una “antimetaforicidad irrepresentable”; a la “Era de lo Económico (...) le falta el Todo”. Sólo cuando se salga de esta situación de neutralidad despolitizadora el nuevo dominio adquirirá una forma concreta de ordenamiento jurídico. En cambio, si el pensamiento económico lograra hacer triunfar su “objetivo utópico estableciendo una situación totalmente impolítica”,⁷⁷⁵ desaparecería la comprensión de cualquier tipo de representación, y la Iglesia quedaría como única portadora del pensamiento político. En el moderno sistema en el que triunfa lo económico y lo técnico, “nada resulta representativo”, sino que todo son asuntos privados; dicha privatización comenzó “por el Fundamento, por la religión”, que fue el primer derecho individual; “sin embargo, allí donde se introduce la religión, se muestra su eficacia absorbente y absolutizadora, y cuando lo religioso es lo privado se produce la consecuencia de que lo privado se santifica en religioso”,⁷⁷⁶ y la propiedad privada deviene sagrada, naciendo la religión de lo privado.⁷⁷⁷

⁷⁷³ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 23.

⁷⁷⁴ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 27.

⁷⁷⁵ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 31.

⁷⁷⁶ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 35.

⁷⁷⁷ Aquí hay ya una crítica a Hobbes, o al menos una explicación de su fracaso, sin necesidad de esperar a su estudio del '38 sobre el Leviathan. Koselleck asienta aquí su análisis de la modernidad, desarrollado en *Crítica y Crisis*.

Ante esta fundamentación de lo privado, la Iglesia enseña su modelo de formalización jurídica publicística, capaz de *complexio oppositorum*, sobre cuyo modelo “la ciencia del Derecho puede admitir un comportamiento similar frente a las cambiantes formas políticas”; pero en todo caso no puede alcanzar al Catolicismo, pues éste “representa algo distinto y superior a lo que representa la ciencia del Derecho mundana”,⁷⁷⁸ “En el marco de lo temporal, la tentación del mal que existe en todo Poder es eterna,⁷⁷⁹ y sólo en Dios queda totalmente superada la antítesis entre el Poder y lo Bueno”.⁷⁸⁰ El Estado no puede alcanzar la gloria de la Iglesia, capaz de hacer visible el Absoluto, sino que, siendo completamente secular y surgido del caos al que trata de responder, sustituto funcional de Dios, está siempre escindido, es constitutivamente incapaz de alcanzar la conciliación absoluta,⁷⁸¹ está expuesto a tensiones permanentes que lo arrastran de nuevo hacia el caos. Mientras que la Iglesia es capaz de conciliar *esto y lo otro*, el Estado debe conformarse con decidir entre *o lo uno o lo otro*. La respuesta a la escisión moderna de la técnica, que genera un mundo dual, es el modelo de la *complexio oppositorum* del catolicismo, al que el Estado debe imitar en lo posible, para dar respuesta a la falsa neutralidad. La cuestión será saber si el propio Schmitt respeta el modelo católico de integración de los opuestos capaz de escapar del gnosticismo triunfante.

⁷⁷⁸ “El cristiano, al acatar la autoridad por su origen divino, límite y fundamento de la misma, es a Dios a quien obedece, y no a la autoridad. Esa es la única revolución concebible en el ámbito de la historia universal, la única que merece el calificativo de auténticamente grande: el Cristianismo, con su reconocimiento de la autoridad mundana ha dotado a ésta de un nuevo fundamento”. Schmitt, C., “La visibilidad de la iglesia”, p. 13.

⁷⁷⁹ De hecho, el Catolicismo conserva siempre una reserva, que Metz ha llamado “escatológica”, frente a todo poder. “La fuerza revolucionaria de la fe no se deja suprimir; también en la Iglesia subsiste el principio de obedecer a Dios antes que a los hombres, y con él la reserva frente a cualquier poder concreto, una reserva tan insuperable y sublime que conserva su validez incluso frente a la instancia infalible”. Schmitt, C., “La visibilidad de la iglesia”, p. 15. Para la “reserva escatológica” véase Metz, J., B., *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Trotta, 2002. Por tal se entiende la transitoriedad de toda institución mundana y de toda “concepción abstracta del progreso y de la humanidad”. Dirigida contra lo político, tiene consecuencias políticas, antitotalitarias, frente a toda absolutización de las instituciones. La libertad humana tendría su fundamento en la escatología.

⁷⁸⁰ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, p. 41.

⁷⁸¹ Frente a la Encarnación del Espíritu que representa para Hegel.

V. 2 Schmitt: lo político entre el absoluto y la excepción: “reocupación” de lo teológico

“Se podría someter a examen la antropología subyacente a todas las teorías políticas y del Estado, y clasificarlas según que consciente o inconscientemente partan de un hombre ‘bueno por naturaleza’ o ‘malo por naturaleza’. La distinción habrá de tomarse en su sentido más genérico, no en algún sentido específico moral o ético. Lo importante es si el hombre se toma como presupuesto problemático o no problemático de cualquier elucubración política ulterior, esto es, si el hombre se entiende como un ser ‘peligroso’ o inocuo, si constituye un riesgo o una amenaza, o si es enteramente inofensivo”.⁷⁸² Este postulado de la política schmittiana no es una alternativa planteada a la razón para su dilucidación, sino que se trata de una alternativa existencial. Implica una decisión previa que, sin poder justificarse a sí misma, fundamenta todo razonamiento ulterior. Ya en la teología política del ’22 se lee que “toda idea política adopta una actitud determinada frente a la ‘naturaleza’ del hombre y presupone que el hombre es ‘bueno o malo por naturaleza’”,⁷⁸³ si allí todavía podían encontrarse ecos de una teología o una moral teológica (“bueno o malo”), en el texto del ’27 ha desaparecido todo resto de moral y la pregunta surge de la pura inmanencia, convirtiéndose en la de la “peligrosidad” o “inocuidad” del hombre.⁷⁸⁴ Dicha decisión tiene carácter ontológico: crea su objeto a la vez que se decide. La relación entre esta decisión y el tipo de política que se sigue es documentable históricamente, y en ello encuentra Schmitt un nuevo motivo del paralelismo estructural y funcional entre teología y política o jurisprudencia. La Ilustración consideraba al hombre rudo y bárbaro, pero cultivable; de este modo “justificaba su ideal del ‘despotismo legal’ con razones pedagógicas”, como es el caso del *législateur* de Rousseau, capaz de “changer la nature de l’homme”;⁷⁸⁵ para los teóricos socialistas no se plantea el problema, porque creen que con cambiar las condiciones económicas y sociales en las que vive el hombre, éste, bueno o malo, cambiará, adaptándose; en cambio, según los anarquistas, para Schmitt más consecuentes, “el hombre es decididamente bueno y el mal siempre es

⁷⁸² Schmitt, C., *El concepto de lo político*, p. 87.

⁷⁸³ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 51.

⁷⁸⁴ Que en realidad la distinción sigue ocultando una distinción moral fue puesto de manifiesto muy pronto por Strauss en su “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt”.

⁷⁸⁵ Rousseau, J.-J., *Du contrat sociale ou Principes du droit politique*, Librairie Générale Française, 2006, p. 73.

consecuencia del pensamiento teológico y sus derivaciones, entre las cuales se cuentan las nociones de autoridad, Estado y superioridad.”⁷⁸⁶ Para Schmitt, los liberales son decididamente inconsecuentes. Aunque presuponen la bondad natural del hombre, no llegan a ser anarquistas, mostrándose incapaces de construir una verdadera teoría política. Su idea de la bondad natural no es más que un medio para poner el Estado al servicio de la sociedad, que genera por sí misma su propia armonía, y sólo aspiran a vincular lo político a una ética y someterlo a lo económico. En toda teoría política encontramos, por tanto, una decisión que se puede calificar de existencial, porque implica una exclusión que se supone no necesitada de justificación o de la que no es posible ofrecer ninguna: se hace necesario dilucidar lo específicamente problemático del hombre, su carácter amenazante o amistoso. Los filósofos de la contrarrevolución sostienen, basándose en el dogma teológico, que la naturaleza del hombre es radicalmente “pecadora”. A partir de esta concepción han desarrollado un pensamiento decisionista, en el que se inspira Schmitt para desarrollar su teoría política. Porque sólo existe una verdadera forma política de comprender al hombre: pensarlo como animal peligroso; y no peligroso para cualquiera, sino para el propio hombre: “En consecuencia queda en pie un hecho sin duda notable y que no dejará de inquietar a muchos: que todas *las teorías políticas propiamente dichas* presuponen que el hombre es ‘malo’, y lo consideran como un ser no sólo problemático sino ‘peligroso’ y dinámico”.⁷⁸⁷

Ya se ha visto que Schmitt concibe la modernidad como neutralización despolitizadora; y ya se han apuntado los dos sentidos, al menos, que contiene el sintagma nominal “teología política”: uno, el referido al acontecimiento concreto que representa la secularización: el nacimiento del Estado moderno, y de la política misma,⁷⁸⁸ como consecuencia de la neutralización de la guerra civil sectaria y del

⁷⁸⁶ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 51. No es sólo desde la contrarrevolución desde donde se establece el paralelo teología-política, sino que ya Bakunin lo teoriza en dos importantes escritos, en *La teología política de Mazzini* y *La Internacional* y en “Dios y el Estado”, en *Obras completas tomo 4*, La Piqueta, 1980; en él se puede leer, por ejemplo, “El cristianismo es precisamente la religión por excelencia, porque expone y manifiesta la naturaleza misma y la esencia de toda religión, que son: el empobrecimiento, el aniquilamiento, el sometimiento sistemáticos, absolutos de la humanidad en beneficio de la divinidad, principio supremo no sólo de toda religión, sino también de toda metafísica teísta o panteísta. Siendo dios todo, el mundo real y el hombre no son nada. Siendo dios la verdad, la justicia y la vida infinitas, el hombre es la mentira, la iniquidad y la muerte. Siendo dios el amo, el hombre es el esclavo”. También Proudhon establece paralelos entre creencia en Dios y despotismo.

⁷⁸⁷ Schmitt, C., *El concepto de lo político*, p. 90.

⁷⁸⁸ “Cuando en el siglo XVI se rompe la unidad eclesiástica de Europa occidental, y la unidad política queda destruida por las guerras civiles entre las diversas confesiones cristianas, en Francia se da el nombre de *politiques* justamente a aquellos juristas que en la guerra fratricida entre los partidos religiosos se habían puesto de parte del Estado como unidad neutral y superior. Jean Bodin, el padre del derecho

traslado analógico-funcional de categorías teológicas a categorías de la teoría del Estado, especialmente la categoría de soberanía,⁷⁸⁹ y que en el caso concreto de la secularización moderna van siempre en un mismo sentido, desde dogma al concepto jurídico-político.⁷⁹⁰ Y otro sentido, referido a una correspondencia más general: “la imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente. La comprobación de esa identidad constituye la sociología del concepto de la soberanía”.⁷⁹¹ Secularización es un aspecto concreto de una correspondencia más general entre la “imagen metafísica del mundo” y los conceptos políticos. En la medida en que Schmitt desarrolla este segundo significado del sintagma, la teología política se convierte en una “ciencia” de tales “imágenes metafísicas del mundo”. Esta ciencia no queda demasiado lejos de las ideas de Weber respecto a una sociología de la “ética económica de las religiones universales”, del catálogo e historización de las “imágenes del mundo de Dilthey”, o de “la época de las imágenes del mundo” en el caso de Heidegger; y por tanto tampoco puede quedar muy lejos de la “metaforología” como ciencia de las tipologías de “metáforas absolutas” que han dominado en determinadas épocas, y que han forjado las distintas orientaciones de la acción y proporcionado un sentido a las preguntas y respuestas que una época se ha hecho a sí misma. La historia de una metáfora y sus recepciones es,⁷⁹² como la de un mito, “indicadora de los modos históricos de comprender la realidad”.⁷⁹³

La respuesta de Schmitt al estado de cosas que ha diagnosticado como consecuencia del proceso de secularización, y que ha alcanzado su final con la forma

europeo internacional y del Estado, fue uno de estos típicos *políticos* del momento”. Prólogo de 1963 a la reedición de *El concepto de lo político*, p. 40.

⁷⁸⁹ “Entre todos los conceptos jurídicos es el de la soberanía el que más sujeto está a los intereses actuales”. Schmitt, C., *Teología política I*, p. 21.

⁷⁹⁰ Su esquema no excluye que se puedan dar otros casos en los que las categorías políticas sean teologizadas. De hecho más bien lo presupone con la segunda acepción del concepto secularización.

⁷⁹¹ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 44.

⁷⁹² A la “metaforología” de Blumenberg no se le ha dedicado un capítulo independiente. No obstante, dada su omnipresencia en toda su teoría, está presente a lo largo de todo el trabajo. Pero bien podría ser que como ciencia ocupara, según lo dicho, exactamente el mismo puesto, y cumpliera por tanto la misma función que la teología política en su segunda acepción. La “metaforología” es la ciencia que estudia aquellas metáforas que “pueden ser elementos básicos del lenguaje filosófico, ‘transferencias’ que no se pueden reconducir a lo propio, a la logicidad”; algo así como imágenes de “lo inconceptualizable”. Blumenberg, H., *Paradigmas*, p. 44.

⁷⁹³ Blumenberg, H., *Mito y concepto*, p. 14. El vínculo entre imagen metafísica y concepto político es paralelo a imagen metafórica y concepto de realidad. La metáfora determina cómo se ve la realidad y cómo nos orientamos en ella allí donde se carece de guías más precisas.

técnica,⁷⁹⁴ es *Teología política*. “Soberano es quien decide sobre⁷⁹⁵ el estado de excepción” es su primera frase; después, punto y aparte. Porque “la excepción perturba la unidad y el orden del esquema racionalista”;⁷⁹⁶ esta es la razón por la que aparece aislada, porque no tiene necesidad de justificación racional, está más allá de los parámetros “normales” de la existencia. La decisión sobre el estado de excepción tiene validez existencial, no racional; o la tiene racional sólo en la medida en que la vida exige decisiones de este tipo. Dos de las corrientes de pensamiento dominantes durante el periodo de la República de Weimar fueron el existencialismo y la “filosofía de la vida”, a veces confluyentes y a menudo confundidas. Schmitt está sin duda dentro de los márgenes de estas corrientes.⁷⁹⁷ Según él, toda política se fundamenta en un concepto de la existencia, o, dicho de otra manera, en una concreta “imagen metafísica del mundo”, que implica una determinada concepción del hombre; la conexión entre teoría política y dogma teológico, característica de la modernidad, es operativa en todos los niveles de las ideologías modernas, pero más que de conexión teológica debería hablarse de conexión existencial. Porque tal decisión existencial previa no puede dejar de tener consecuencias para el modo de comprender lo político, pues “todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido *polémico*; se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos (que se manifiesta en guerra o revolución), y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esa situación”;⁷⁹⁸ el criterio de lo político será entonces la distinción entre amigo y enemigo.

En 1927 Schmitt publica la primera edición de uno de los textos de teoría política más influyentes del siglo XX, *El concepto de lo político*, que en 1932 reeditaría con algunas modificaciones⁷⁹⁹ y al que añadiría la conferencia de Barcelona sobre “la

⁷⁹⁴ “Con la técnica la neutralidad espiritual había accedido a la nada espiritual”, Schmitt, C., “La era de las neutralizaciones”, p. 119.

⁷⁹⁵ Sobre el carácter doble del genitivo en la expresión: Freund, J., *L'Essence du politique*.

⁷⁹⁶ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 19.

⁷⁹⁷ Wolin habla de “consistent employment of existentialist phraseology”: “Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State”, *Theory and Society*, vol. 19, nº 4, 1990, pp. 389-416.

⁷⁹⁸ Schmitt, C., *El concepto de lo político*, p. 60.

⁷⁹⁹ A pesar de lo que dice en el prólogo de la segunda edición, las modificaciones son sustanciales en muchos casos: “la reimpresión de 1932 presenta el texto tal como estaba, como un documento con todas sus deficiencias. Su defecto principal está en que en él no se deslindan y diferencian con suficiente claridad y precisión los diversos tipos de enemigos: convencional, real o absoluto. Debo una indicación de esta laguna a un francés, Julien Freund, (su traductor francés) de la Universidad de Estrasburgo, y a un americano, George Schwab, (su traductor al inglés) de la Columbia University de Nueva York”. Löwith se apoya en esas modificaciones para mostrar que en la teoría de Schmitt hay contenido un

era de las neutralizaciones”, un prólogo y tres corolarios.⁸⁰⁰ El contexto de la publicación resulta por todos conocido: la República de Weimar, que ha tenido graves problemas para afianzarse y estabilizarse tras la derrota del Imperio en la Primera Guerra Mundial, y las sanciones impuestas por el Tratado de Versalles, entra con el “periodo de la inflación” en una etapa agonizante que la conducirá a sucumbir ante el ataque del partido nazi, liderado por Hitler. Aunque no es el asunto propio de la investigación, la contribución de Schmitt a este proceso de desestabilización de la República y al de la toma del poder por los nazis ha sido objeto de gran controversia,⁸⁰¹ y si bien no cabe duda de que jugó un papel esencial en todo ello,⁸⁰² algunos de sus textos de la época, especialmente *Legalidad y legitimidad*, de 1932, podría concluir que lo que hizo fue avisar de las posibilidades que la constitución de Weimar dejaba abiertas para los que querían destruir la República, que podrían acceder legalmente al poder para “cerrar la puerta tras de sí”,⁸⁰³ como de hecho acabó sucediendo. El objeto es preguntarse por cuál es el contenido concreto de la teoría de Schmitt y, en todo caso, si hay en esta teoría elementos que puedan explicar por sí mismos su posterior adhesión al régimen nazi.

El objetivo del libro de Schmitt es delimitar concretamente en qué consiste lo político, pero no como una esfera independiente al lado de otras, como hace la ideología

“ocasionalismo” que permite adaptarla a cualquier situación. Löwith, C., “Decisionismo político”, en Löwith, C., *El hombre en el centro de la historia*. Existe una tercera revisión para la edición de 1933. Todos estos cambios han sido objeto de los análisis de Meier.

⁸⁰⁰ Calificados de penosos por Rafael Agapito en la introducción de la edición castellana, pero que, al menos uno de ellos, resulta fundamental para entender el pensamiento de Schmitt. Esta es la edición que se maneja.

⁸⁰¹ El análisis más concreto de su papel legitimador del acceso al poder y, después, en la redacción y defensa de algunas de las leyes más vergonzosas lo ofrece sin duda Zarka, Y.-Ch., *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, Anthropos, 2007. Heinrich Meier resume los acontecimientos en este párrafo: “Schmitt no había votado ni ‘habilitado’ a Hitler. Más aún, antes de la ‘Machtergreifung’ (la toma del poder absoluto por parte de Hitler) había adoptado una postura casi indisimulada en contra del ‘movimiento’. Sin embargo, luego de la ‘Ermächtigungsgesetz’ (ley de plenos poderes) se plantó rápidamente en el ‘terreno de los nuevos hechos’. Contribuyó de manera decisiva a la elaboración de la *Reichstatthaltergesetz* de abril de 1933 y el 1º de mayo ingresó en el NSDAP (Partido Nacionalsocialista Alemán de los Trabajadores). A principios de julio de 1933 fue convocado por Hermann Göring para integrar el Consejo de Estado de Prusia. Muy pronto comenzó a desempeñar altas funciones en la Organización de Juristas Nacionalsocialistas, que terminaría perdiendo en 1936 como consecuencia de una nota en la que se lo atacaba publicada en el *Schwarzes Korps*, el periódico oficial de las SS. Sin embargo, Schmitt continuó apoyando al régimen nazi en los medios gráficos incluso después del ataque de las SS, que le recriminaban su trasfondo católico. Lo mismo ocurrió con los ásperos ataques antisemitas de Schmitt, que comenzaron en 1933 y continuaron hasta bien entrada la Segunda Guerra”. “El filósofo como enemigo. Sobre Glossarium de Carl Schmitt”, en *Carl Schmitt, Leo Strauss y “El concepto de lo político”*, p. 187.

⁸⁰² Schmitt fue consejero, “asesor” diría hoy la prensa, de Kurt von Schleicher, canciller desde el 3 de diciembre de 1932 hasta el 28 de enero de 1933, destituido por Hindenburg para nombrar en su lugar a Hitler, a instancias de Von Papen.

⁸⁰³ Schmitt, C., *Legalidad y legitimidad*, p. 46.

liberal. Halla la “esencia” de lo político en el grado de intensidad máxima de una asociación o disociación existencial. Como jurista, intenta “distinguir entre enemigo y criminal” de modo preciso, para “salvar” alguna forma de *Jus publicum europaeum* que permita delimitar la guerra jurídicamente. Sólo así se podrá distinguir claramente entre guerra, paz y neutralidad. “El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el *grado máximo de intensidad de una unión o separación*, de una asociación o disociación. Y este criterio puede sostenerse tanto en la teoría como en la práctica sin necesidad de aplicar simultáneamente todas aquellas otras distinciones morales, estéticas, económicas y demás. El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea *existencialmente distinto* y extraño en un sentido particularmente intensivo”.⁸⁰⁴ ¿Cuál es ese grado máximo que provoca agrupaciones existencialmente antagónicas entre los hombres? Sin duda, uno de esos ámbitos es la guerra,⁸⁰⁵ en la que el hombre se juega existencialmente su ser; es en la posibilidad de morir y matar violentamente cuando se expresa la esencia política y por tanto polémica, del hombre; no se trata de una esencia previa sino de una que surge de esa posibilidad existencial. La posibilidad de la muerte violenta es para Hobbes la característica fundamental del *status naturalis*, en el que el hombre es un lobo para el hombre. Para Schmitt, esa posibilidad de muerte violenta es el “caso decisivo” que convierte a una agrupación en política,⁸⁰⁶ aquella que “en el plano del ser” resulta decisiva, en la que el hombre se juega su vida. Este plano del ser es necesariamente una esfera extrema más allá de toda conceptualización normativa, racional. Lo político no es la continuación de la guerra por otros medios,⁸⁰⁷ es algo más que la guerra: es lucha existencial por el ser. Cuál sea el ámbito del que se extrae el grado máximo de intensidad de la agrupación es absolutamente indiferente: “Lo político puede extraer su fuerza de los ámbitos más diversos de la vida humana, de antagonismos religiosos,

⁸⁰⁴ Schmitt, C., *El concepto de lo político*, p. 57. Cursivas mías.

⁸⁰⁵ Pero no es el único: en realidad se lo juega en todos aquellos lugares que alcanzan la esfera extrema. Gómez Orfanel expone con claridad el significado de cada una de las esferas de lo extremo: *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt*, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

⁸⁰⁶ Parece que en Schmitt hay ya agrupaciones en el *status naturalis*. Se volverá sobre esta cuestión más abajo.

⁸⁰⁷ La famosa y deformada tesis de Clausewitz, pensador que forma parte de aquellos a los que Schmitt dedica especial atención. “La guerra no es más que la continuación de la política del Estado por otros medios” (*De la guerra*, La Esfera de los Libros, 2014). Véase Schmitt, C., “Clausewitz como pensador político o el honor de Prusia”, *Revista de Estudios políticos*, nº 163, enero 1969, pp. 5-30; recogido también en su libro *Clausewitz como pensador político*, Editorial Struhart & Cía., 1985.

económicos, morales, etc. Por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto grado de intensidad de la asociación o disociación de hombres. (...). *La agrupación real en amigos y enemigos es en el plano del ser algo tan fuerte y decisivo* que, en el momento en que una oposición no política produce una agrupación de esa índole, pasan a segundo plano los anteriores criterios ‘puramente’ religiosos, ‘puramente’ económicos o ‘puramente’ culturales, y dicha agrupación queda sometida a las condiciones y consecuencias totalmente nuevas y peculiares de una situación convertida en política”.⁸⁰⁸ No existen ámbitos autónomos o independientes más allá o más acá de lo político, porque lo político no es un ámbito, sino una “forma de relación”, un “nexo”, un “vínculo” o una “disposición” que se mueve por encima y a través de todos ellos y que puede tomar cuerpo en cualquiera. En ese momento, el ámbito concreto del que se ha apoderado lo político deviene “centro de gravedad” dominante y, por tanto, polémico por definición: en él y sobre él se lleva a cabo la lucha existencial. Utilizando las categorías de Hilberg en su análisis de la destrucción de los judíos europeos, puede decirse que lo político es el “espíritu absoluto” que no reconcilia,⁸⁰⁹ sino que identifica, marca, separa, concentra y aniquila.⁸¹⁰

Según Schmitt, lo político se alcanza cuando la fuerza cuantitativa de una unión o separación en cualquier esfera de la vida llega a su intensidad máxima y logra la superación cualitativa (*Aufhebung*). Por tanto, las agrupaciones políticas que se dan en la historia son siempre móviles: “esto forma parte de las tensiones y los frentes político-polémicos, que cambian sin cesar, y es una cuestión de su intensidad”.⁸¹¹ Se puede decir, llevando el razonamiento hasta el final, que el grado máximo de intensidad de una unión devenida así política es la *unio mystica*; y que el grado máximo de separación es la *separación ontológica*, la de dos elementos que se consideran tan radicalmente distintos que resultan químicamente incompatibles. A mi juicio, podría parafrasearse su definición utilizando el argumento ontológico aplicado a la política: la enemistad es tal que no puede haber otra mayor, y por lo tanto tiene que existir. El enemigo acaba siendo lo existencialmente otro. Es un enemigo metafísico, de una metafísica que se juega en el plano de la inmanencia. Aquí se reconoce la existencialidad total de lo político, su absolutismo sin escapatoria. Lo político queda marcado como relación de la “esfera

⁸⁰⁸ Schmitt, C., *El concepto de lo político*, p. 68. Cursivas mías.

⁸⁰⁹ Sobre las diferencias entre la “dialéctica” de Schmitt, que se podría llamar existencial, frente a la hegeliana, el libro de Kervégan, J.-F., *Hegel, Carl Schmitt*.

⁸¹⁰ Hilberg, R., *La destrucción de los judíos europeos*, Akal, 2005.

⁸¹¹ Schmitt, C., *Teología política II*, p. 69.

extrema”. Sólo la definición del soberano a través de la excepción “puede ser justa para el concepto de soberanía como concepto límite. Pues concepto límite no significa concepto confuso, como en la impura⁸¹² terminología de la literatura popular, sino concepto de la esfera más extrema. A él corresponde que su definición no pueda conectarse al caso normal, sino al caso límite”.⁸¹³ Y sólo el soberano tiene la competencia para “saber” de esa esfera extrema, que exige morir y matar, y que constituye la “esencia” de lo político, su carácter existencial; una competencia que más que un saber es una práctica, la decisión sobre la excepción. Qué es político lo decide el soberano, y aquél que alcance la capacidad de decidirlo *es* soberano, en una circularidad entre ser y deber ser que es superada sólo existencialmente, a través de una decisión que se asienta en la nada: “normativamente considerada la decisión nace de la nada”.⁸¹⁴ Qué es político es cuestión política, polémica, existencial; “una filosofía de la vida concreta no puede batirse en retirada ante lo excepcional y ante el caso extremo, sino que ha de poner en ambos todo su estudio y su mayor empeño. Más importante puede ser a los ojos de esa filosofía la excepción que la regla, no por la ironía romántica de la paradoja, sino con la seriedad que implica mirar las cosas calando más hondo que lo que acontece en esas claras generalizaciones de lo que ordinariamente se repite. La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla. En la excepción, la fuerza de la vida efectiva hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición”.⁸¹⁵

Que todos los conceptos sean polémicos significa que se forjan a la medida del adversario para una situación concreta, sea consciente o inconscientemente. Son existenciales por principio e implican decisiones previas, reconocidas o no. Son instrumentos dialécticos que se usan como armas en la guerra intelectual reflejo de la política. “Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille des hommes”.⁸¹⁶ Koselleck

⁸¹² Schmitt se queja habitualmente del uso de conceptos “puros”, especialmente de la *Teoría pura del Derecho*. Sin embargo aquí apunta hacia una “pureza” de este tipo.

⁸¹³ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 13.

⁸¹⁴ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 32.

⁸¹⁵ Schmitt, C., *Teología política I*, pp. 19-20. Basa toda su argumentación sobre la excepción, como se sabe, en un teólogo protestante, Kierkegaard, del que cita: “La excepción explica lo general y se explica a sí misma. Y si se quiere estudiar correctamente lo general, no hay sino mirar la excepción real. Más nos muestra en el fondo la excepción que lo general. Llega un momento en que la perpetua habladuría de lo general nos cansa; hay excepciones. Si no se acierta a explicarlas, tampoco se explica lo general. No se para mientes, de ordinario, en esta dificultad, porque ni siquiera sobre lo general se piensa con pasión, sino con una cómoda superficialidad. En cambio, la excepción piensa lo general con enérgica pasión”. Löwith critica una tergiversación del pensamiento teológico de Kierkegaard en estas páginas de Schmitt, pues estaría movido por propósitos absolutamente contrarios. Véase, Löwith, C., “Decisionismo político”.

⁸¹⁶ Rimbaud, recogido por Gómez Orfanel, G., *Excepción y normalidad*, p. 3.

recoge esta idea y la aplica en sus estudios de historia social y política de los conceptos: “Los contraconceptos son apropiados no sólo para articular la autodeterminación de un actor, el ‘nosotros’ contra los otros, sino también para fijarla como característica distintiva. Detrás acecha la hostilidad”.⁸¹⁷ Por eso, según estos principios, Schmitt puede decir que en Blumenberg “el autismo es inmanente a la argumentación. Su inmanencia, que se dirige polémicamente contra una transcendencia teológica, no es otra cosa que autoapoderamiento”;⁸¹⁸ pero a la vez no puede negarle a la posición de Blumenberg su carácter de decisión existencial, por lo que tiene que recurrir al argumento de la mala fe o de la inautenticidad de ciertas decisiones. Blumenberg estaría enfrentándose polémicamente a un enemigo sin reconocer el carácter existencialmente polémico de sus argumentos. El liberalismo, la ideología de la “clase discutidora”, sería el ejemplo extremo de esa falta de autenticidad en la toma de decisiones, de ese ocultarse a uno mismo el carácter infundado de aquello por lo que se toma partido. Porque, a raíz de la neutralización despolitizadora de la técnica moderna, lo político ha devenido lo total, destino de occidente: “Mientras tanto, hemos reconocido lo político como lo total y sabemos, en consecuencia, que la decisión acerca de si algo es impolítico implica siempre una decisión política, y es indiferente quién la tome y con qué fundamentos de prueba la arrope. Esto vale igualmente para la cuestión de si una teología determinada es política o impolítica”.⁸¹⁹ La forma que adquirirá esta totalidad de lo político, determinada por el carácter de totalidad de lo técnico, es lo que está en cuestión y lo que exige una decisión política que determine quién será soberano en el terreno técnico.⁸²⁰

En la teoría de Schmitt lo político es previo a lo estatal: “El concepto de Estado supone el de lo político”.⁸²¹ Strauss, siguiendo los presupuestos del propio Schmitt, busca el adversario contra el que va dirigida esta proposición, dado que “todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido *polémico*; se formulan con vistas a un antagonismo”, y encuentra que, evidentemente, está dirigida contra las posiciones liberales, que separan las distintas esferas de la cultura en ámbitos autónomos, lo que

⁸¹⁷ Koselleck, R., “Conceptos de enemigo”, en Koselleck, R., *Historias de conceptos*, p. 191.

Sobre la idea schmittiana de que “todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido *polémico*” se asienta gran parte de la “historia conceptual” posterior, especialmente la desarrollada por Koselleck.

⁸¹⁸ Schmitt, C., *Teología política II*, p. 126.

⁸¹⁹ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 11-12, advertencia previa a la segunda edición, de 1933.

⁸²⁰ En esto sigue a Jünger y sus teorizaciones sobre *La movilización total* y *El trabajador* como figura capaz de apoderarse del nuevo centro de gravedad dominante. Véase la parte sobre la modernidad en Schmitt.

⁸²¹ Schmitt, C., *El concepto de lo político*, p. 49.

conduce a la neutralización despolitizadora de la que ya se habló en la tercera parte. Lo político para Schmitt no es, como se ha visto, un ámbito autónomo, sino “el *status* por antonomasia”, el fundamento de la existencia.

Para Hobbes, el Estado puede reclamar cualquier cosa al individuo, excepto la entrega de la propia vida, cuya posibilidad está siempre amenazada en el *status naturalis*. Es esta permanente posibilidad la que hace del derecho a la vida un derecho natural, previo, por lo tanto, a la existencia del Estado, cuya constitución tiene como fin la conservación de ese derecho. En consecuencia, en Hobbes hay, al menos, un derecho natural previo a la constitución del *status civilis*. Todo el desarrollo posterior de los derechos humanos liberales está ya implícito en ese primer derecho inalienable. Por esta razón, y como demuestra Strauss, Hobbes debe ser considerado el fundador del liberalismo.⁸²² Para Hobbes, el *status naturalis* es insostenible, dado que en él la vida está siempre amenazada por la posibilidad de la muerte violenta, una posibilidad ante la que todos, fuertes y débiles, son iguales. Para escapar de esa amenaza existencial permanente se constituye el Estado político a través del contrato de sometimiento de todos a uno solo. El objetivo de dicho contrato es, por tanto, la conservación del derecho natural de cada individuo a la vida. Lo político en Hobbes es el estado que se alcanza tras la superación del *status naturalis*; sólo el soberano permanece en estado de naturaleza en sus relaciones con otros soberanos.⁸²³ En cambio, para Schmitt, el *status naturalis* es, ya, el *status* político, como sostiene Strauss: “La afirmación de lo político es la afirmación del estado de naturaleza”.⁸²⁴ La diferencia reside en que para Hobbes el *status naturalis* es estado de guerra entre individuos, mientras que para Schmitt es ya guerra entre grupos.

Esta crítica de Strauss al concepto de lo político es similar a la que se puede concluir del paralelo que Blumenberg establece entre el “absolutismo de la realidad” y el *status naturalis* hobbesiano como conceptos límite, aunque la intención de ambas no sea la misma. Así como para Hobbes el *status naturalis* es intrínsecamente insostenible, para Blumenberg lo son ambas situaciones. Mientras, para Schmitt, el *status naturalis*

⁸²² Según Heinrich Meier, las sutiles modificaciones de la sucesivas ediciones tienen que ver con las críticas que Strauss le había hecho. Finalmente, su estudio de 1938 sobre *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, puede ser leído como respuesta a estas críticas, y, a la vez, como aceptación de algunas de ellas, de hecho las más importantes. Se retoma esta cuestión parcialmente en el capítulo sobre el mito en Schmitt.

⁸²³ Por eso lo político no es negado en Hobbes en el sentido que tiene esta negación para Schmitt.

⁸²⁴ Strauss, L., “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt”, p. 163.

es intrínsecamente posible; incluso, como dice Strauss, “hasta la actualidad la historia entera de la humanidad demuestra que también es real”.⁸²⁵

Ya se ha visto que Schmitt busca un criterio que defina la especificidad de lo político, más allá de cualquier juicio de valor. Pero, en la distinción entre lo político y lo despolitizador o neutralizador, hay contenido un juicio de este tipo. “En tal manera, que si por un lado la política se sume en la economía, en la técnica y en la organización, cae por el otro en un eterno diálogo sobre generalidades de tipo cultural y filosófico-histórico, que se contentan con simples formas estéticas para caracterizar una época como clásica, romántica o barroca. Elúdense en ambos casos *el núcleo de la idea política, la decisión moral*, tan llena de exigencias”.⁸²⁶ Lo político es valorado positivamente, mientras que lo negativo cae completamente del otro lado, convirtiendo así la distinción en una que discrimina entre lo político humano y lo despolitizador no humano. De hecho, la distinción amigo-enemigo, con la que Schmitt pretende escapar a cualquier distinción moral, estética, religiosa, etc., es, en última instancia, y según una segunda crítica de Strauss, una distinción moral, acentuando de este modo el carácter maniqueo de la teoría. Schmitt “afirma lo político porque en su condición de amenazado ve amenazada la seriedad de la vida humana. La afirmación de lo político finalmente no es otra cosa que la afirmación de lo moral”.⁸²⁷ Si pretendía escapar, con la distinción entre *hostis* e *inimicus*, a cualquier criminalización del adversario, la moralización de lo político lo conduce a una criminalización de este tipo. De hecho, en muchos de sus textos, y no sólo en los del periodo nazi, la figura del “judío” se convierte en el enemigo ontológico, encarnador de todas las formas de negación de lo político, y por tanto de lo humano. Según una de las lecturas posibles de su libro de 1938 sobre el *Leviatán* de Hobbes,⁸²⁸ todos los impulsos despolitizadores que ha conocido la modernidad occidental tienen un origen común: “el espíritu del judaísmo”. Liberalismo, positivismo, socialismo, comunismo, o anarquismo, serían variantes de un mismo espíritu neutralizador y negador de lo político. Si lo político es condición existencial de lo

⁸²⁵ Strauss, L., “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt”, p. 149.

⁸²⁶ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 57. Cursivas mías.

⁸²⁷ Strauss, L., “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt”, p. 160.

⁸²⁸ Zarka, Y.-Ch., *Un detalle nazi*; Meier, H., *The Lesson of Carl Schmitt*. El carácter antisemita de este texto es generalmente reconocido. Cosa distinta es que dicho antisemitismo no sea racial, sino teológico-político. Alain Benoist ha acusado a Zarka de malinterpretar a Schmitt al leerlo como “ontologiquement nazi” y hacer de su antisemitismo un genuino “racisme biologique”. Benoist, A. de, “Une polemique sur Carl Schmitt”, *Junge Freiheit*, septiembre 2005. Navarrete Alonso en su tesis lo caracteriza, acertadamente a mi juicio, como “marcionita antisemita”.

humano, la negación o neutralización de lo político implica necesariamente inhumanidad.

Esta concepción de lo político lo conduce a establecer un dualismo radical que traiciona el ideal católico (no confesional) contenido en textos anteriores como “La visibilidad de la Iglesia”, *Catolicismo y forma política* o *Teología política I*. La integración de los opuestos ya no es el fin de lo político, que ha pasado a tener como objeto propio la clara distinción amigo-enemigo. Una distinción devenida existencial e insuperable. Del mismo modo que en otros textos el objeto del análisis de las situaciones y esferas extremas era alcanzar un nuevo estado de normalidad, en este caso puede decirse que la situación excepcional ha devenido permanente. Si en *La dictadura* se distinguía claramente entre “dictadura comisarial” y “dictadura soberana”, o si en la *Teología política I* el objetivo del estado de excepción era el restablecimiento de la normalidad, según el criterio expuesto en *El concepto de lo político*, estas distinciones pierden su relevancia. La distinción fundamental en este último texto no es, como pudiera parecer, la que existe entre amigo y enemigo, sino la que existe entre lo político y lo a-político. En última instancia, la *complexio oppositorum* católica deja paso a un dualismo radical que puede ser calificado como gnosticismo político. Blumenberg señala que no es casual que el libro se publicara el mismo año que *Ser y tiempo*, en el que Heidegger establece un dualismo inmanente, igualmente radical, entre autenticidad e inautenticidad, y en el que Jonas no pudo sino encontrar una correspondencia entre las categorías del gnosticismo antiguo y las categorías existenciales de Heidegger.

El antagonismo aparece en última instancia enraizado en una naturaleza humana que debe ser presupuesta como peligrosa, y de la que lo político extrae su sustancia específica. Por eso cualquier ámbito puede devenir político, es más, es sustancialmente político. Lo político es una potencia que se mueve por encima de todos los ámbitos, pudiendo apoderarse de cualquiera de ellos. En última instancia, su pensamiento se mueve entre oposiciones dicotómicas, y en el caso de la que nos ocupa, la de lo político y lo despolitizador, implica un juicio de valor, más allá de sus afirmaciones enfáticas en sentido contrario. Por esta vía lo político resulta moralizado, y, finalmente, mitologizado o teologizado, como se vio al analizar sus concepciones relativas al tiempo y a la historia. Conceptos teológicos como apocalipsis y *Kat-echon* adquieren relevancia política. El *Kat-echon*, freno del apocalipsis, se encarna en fuerzas políticas activas en la historia; lo político es teologizado en sentido confesional.

En última instancia, la secularización remite los conceptos fundamentales de la teoría del Estado a los conceptos teológicos. Pero ésta no es la última palabra de Schmitt, porque lo político es previo al Estado. Y precisamente es en lo político, bajo la apariencia de categorías antropológicas, donde Schmitt se sirve de categorías que proceden de la teología. El carácter peligroso o inocuo del hombre remite al pecado original; el dilema amigo-enemigo, a la elección entre Dios y el diablo; lo político y lo despolitizador, a Cristo y anticristo, a lo humano y lo no humano. Es en esta ambigüedad esencial del pensamiento de Schmitt donde se sitúa una larga controversia a la que él mismo ha contribuido. Si, por ejemplo, en *Ex captivitate Salus* declara enfáticamente no ser teólogo sino jurista, en *Glossarium* se declara “teólogo del derecho”.⁸²⁹ Se trata de una controversia no concluida, que Kervégan resume con estas palabras: “Il y a d’un côté ceux, et ils sont aujourd’hui nombreux, qui estiment que le principe ultime de cohérence de la pensée schmittienne est d’ordre religieux, voire théologique; (...). De l’autre côté, on considère que c’est d’abord sur le terrain juridico-politique que s’organise la perspective de Schmitt dans ce qu’elle a de plus original et de plus fort”.⁸³⁰

2.1 “Reocupación” de lo teológico. Lo político es lo total

Como se ha visto, lo político deja de ser la integración de los opuestos que pretendía ser cuando Schmitt seguía el teorema de la secularización: una imitación de la forma católica de la Iglesia. Ahora se convierte en condición existencial de las agrupaciones humanas, concretamente en la intensidad de una relación entre agrupaciones que aparecen dadas de modo natural. Lo político es lo propiamente humano: una posibilidad, siempre presente, de distinguir entre amigo y enemigo. Pero no es esta la distinción que está en el centro del ensayo de 1927 y sus sucesivas reediciones modificadas, sino la que existe entre lo político y lo despolitizador. Esta dualidad no puede ser reducida a unidad; y contiene un radical juicio de valor que hace que pierda el carácter “libre de valores” de su aproximación a “lo político”. Es más, no se comprende su preocupación por una despolitización considerada, a su vez, imposible.

⁸²⁹ “Je suis un théologien de la science juridique”, *Glossarium*, p. 23, citado según Kervégan, “Carl Schmitt et ‘L’unité du monde’”, *Les Études philosophiques*, nº 1, enero 2004, pp. 3-23.

⁸³⁰ Kervégan es partidario de la segunda tesis, y critica la primera en su artículo “L’enjeu d’une théologie politique: Carl Schmitt”, *Revue de métaphysique et de morale*, nº 2, 1995, pp. 201-220. Uno de los más importantes representantes de la primera tesis es Heinrich Meier al que se ha hecho referencia en varias ocasiones.

Lo político no es, como en Hobbes, el *status* que se alcanza tras escapar del *status naturalis*, sino una condición existencial ineludible del hombre, que se da ya en y por naturaleza. Natural es, para Schmitt, que las agrupaciones humanas puedan alcanzar el grado máximo de intensidad y se conviertan en agrupaciones políticas, que distinguen amigo y enemigo. Para Hobbes, lo natural son individuos aislados en guerra de todos contra todos, en una situación insostenible por sí misma; esto es lo que empuja a los hombres a agruparse en asociaciones políticas, que dejan en manos de uno, el lobo que permanece en estado de naturaleza, la defensa de la seguridad de su vida a cambio de obediencia. Sólo así alcanzan el *status* político, cuyo fin es evitar la situación extrema. Para Schmitt, las agrupaciones ya existen en el estado de naturaleza, y la posibilidad existencial de poner en cuestión al enemigo se refiere a la existencia como grupo.

Lo político no es una sustancia, sino que señala la potencialidad polémica inherente a todo comportamiento de una agrupación humana; no se puede localizar en ningún lugar o ámbito concreto, sino que está potencialmente omnipresente, “reocupa” todo el espacio vacante abandonado por lo teológico. Capaz de apoderarse de cualquier ámbito y producir en él la “superación cualitativa” que lo convierte en político, se parece al espíritu absoluto de Hegel, pero incapaz de reconciliación sintética. Lo político no es ni lucha por el poder, ni discusión sobre las formas de gobierno, ni búsqueda de la vida buena, sino distinción de los potenciales amigos o enemigos. Las agrupaciones humanas no parecen constituirse, como en el caso de Hobbes, para defender el derecho natural a la vida, siempre en peligro en el estado natural, y para escapar de esta permanente amenaza existencial, sino que aparecen constituidas ya a priori.

La distinción tajante entre *hostis* e *inimicus*, rival jurídica y políticamente cualificado y enemigo psicológico, no es la distinción que articula lo político, a pesar de lo que a primera vista pudiera parecer; tampoco la de amigo y enemigo. La distinción que articula el libro es la que existe entre lo político y lo despolitizador, y dado que hay un juicio de valor contenido en ella, puede dudarse que consiga respetar la distinción jurídica *hostis-inimicus*: si lo político es constitutivamente humano, es de suponer que lo despolitizador sea constitutivamente no humano. De este modo, la crítica radical al “humanitarismo”, que convierte la guerra en lucha de la humanidad contra la inhumanidad, y que por lo tanto sólo puede aspirar a la liquidación de lo no-humano, crítica con la que se puede estar de acuerdo, se reproduce en el interior de la doctrina schmittiana de lo político. No se alcanza a ver cómo es posible la despolitización total si

todo es político, polémico. De este modo el enemigo al que se dirige polémicamente el libro, lo despolitizador, deviene enemigo absoluto,⁸³¹ enemigo de lo político mismo y por tanto enemigo de la humanidad. Porque lo político es constitutivo de lo humano: una especie de “mandato” contenido en la “naturaleza” del hombre, que sustituye al mandato de Dios, pero que no es menos radical. Se trata de una forma de deber religioso que se impone sobre el hombre como su destino: eludirlo es “mala fe” liberal, típica de la clase burguesa, la clase “discutidora”.⁸³²

Ya se mostró cómo su política se teologiza, especialmente tras la Segunda Guerra Mundial, cuando identifica en la figura del *Kat-echon*, entre mítica y teológica, una potencia que interviene efectivamente en la historia. El poder *qui tenet* frena la llegada del anticristo, que inevitablemente tiene que ser identificado con las fuerzas despolitizadoras. De este modo su doctrina adquiere rasgos gnósticos.

Que todo sea político quiere decir que todo es polémico. La guerra hermenéutica de la que el Estado Leviatán pretendió escapar es reintroducida nuevamente. Qué es político lo decide la política misma, del mismo modo que antaño era la teología la que decidía qué era aquello que concernía a los asuntos de Dios. El contenido concreto de toda teología política permanece absolutamente indeterminado, del mismo modo que de toda decisión, pues depende de modo absoluto de la situación concreta en la que se dé el caso de conflicto.

A pesar de que Schmitt huye de construcciones abstractas y se atiene al carácter histórico del objeto en cuestión, neutralizada la teología, Schmitt se entrega a una especie de realismo absoluto, un “absolutismo de la facticidad existencial” o, más bien, a un “absolutismo de la realidad”: la política deviene *métaphysique de la positivité*.⁸³³ Una reocupación de la *potentia dei*, una potencialidad contenida ahora en la misma naturaleza humana, ante la que no tiene más remedio que someterse. Parafraseando a su admirado Donoso, quien, ante la sorpresa de Proudhon –“qu’au fond de notre politique, nous trouvons toujours la théologie”–,⁸³⁴ sostiene que no hay razones para tal sorpresa,

⁸³¹ El propio Schmitt reconoce que no distinguió con suficiente precisión entre los distintos tipos de enemigo, convencional, real y absoluto. Esta precisión la llevó a cabo en 1963 en *Teoría del partisano*. Pero la distinción clave sigue pareciéndome la que existe entre lo político y lo despolitizador, que en mi opinión se impone a las otras.

⁸³² “Pongo hostilidad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo (...)”, es un versículo que, a pesar de referirse a la enemistad entre humanos y reptiles, es utilizado por Schmitt constantemente como un *motto* para ilustrar su concepción de la hostilidad política. Génesis 3: 15.

⁸³³ Kervégan, J.-F., *Hegel, Carl Schmitt*, p. 330.

⁸³⁴ Proudhon, P. J., “Les Confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de février”, en *Œuvres complètes de P.-J. Proudhon, tome IX*, Librairie Internationale A. Lacroix & C. éditeurs, 1876, 1849, p. 162.

porque “la teología, por lo mismo que es la ciencia de Dios, es el océano que contiene y abarca todas las ciencias, así como Dios es el océano que contiene y abarca todas las cosas”,⁸³⁵ podría decirse que lo político, en Schmitt, es ese mismo océano, o ese espíritu que flota sobre todos los ámbitos de la vida, apoderándose de algunos de ellos y convirtiéndolos en terreno de una lucha existencial. “Lo político” es precisamente lo contrario que la política, una potencia existencial superior a las fuerzas del hombre a la que debe someterse si no quiere negar su propia naturaleza. Incluso a la que debe entregarse decididamente, como ante una potencia que lo supera y ante la que no puede nada. Algo así como una potencia mítica. Lo político se convierte en cuestión existencial en la que el hombre no se juega sólo el modo de ordenamiento político, sino su propio ser, que es además un ser colectivo. Es un *o esto o lo otro* ante el que no cabe un tercero neutro, inmediatamente acusado de mala fe despolitizadora

Finalmente la política deviene total, por un proceso al que obliga el destino moderno de Europa, la neutralización despolitizadora de la técnica; lo político será total, sea por debilidad, como en el Estado administrativo o de derecho, despolitizado, o por fortaleza, como en el Estado verdaderamente político, capaz de alcanzar “la movilización total”. Sobre la concepción del Estado total autoritario, existencialmente entregado a la movilización de todas las fuerzas sociales, económicas, emocionales, productivas, etc., además de la influencia de Jünger, con el que mantuvo una larga amistad, es probable que ejerciera una influencia incluso superior Sorel y su teoría del “mito social”:⁸³⁶ una creencia o una fe capaz de movilizar las energías de una sociedad o de una comunidad de tal modo que puedan alcanzar su grado extremo de intensidad, aquel capaz de distinguir amigo y enemigo existencial, y, por tanto, que es capaz de disponer a los hombres al morir y al matar. Blumenberg, apoyándose en Cassirer, criticará esta concepción instrumental de lo mítico, denunciando su uso como instrumento político. Lo político “reocupa” lo teológico y deviene “mítico”, y por esta vía traiciona sus propios presupuestos católicos.⁸³⁷

⁸³⁵ Donoso Cortés, J., *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo, considerados en sus principios fundamentales*, Espasa Calpe, 1949, p. 11.

⁸³⁶ Sorel, G., *Réflexions sur la violence*, Marcel Rivière et Cie, 1972, que reproduce la primera edición de 1908. Se puede consultar online en el catálogo de clásicos de L'Université du Québec à Chicoutimi: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.sog.ref>.

⁸³⁷ En Schmitt se da una oscilación entre la *complexio oppositorum* que el Estado debe alcanzar imitando a la Iglesia medieval y la lucha gnóstica entre lo que para él serían fuerzas míticas. Villacañas ha analizado todo el pensamiento de Schmitt desde la perspectiva de la oscilación entre tiempo de la mediación, de *complexio oppositorum*, y tiempo de la immediatez, de lucha mítica, en *Poder y conflicto*.

En última instancia, Schmitt no respeta su propia distinción entre *hostis* e *inimicus*; acaba por encontrar un enemigo absoluto, metafísico: el judío, encarnación de lo despolitizador, que ha acabado con el Leviathan y celebra su banquete mesiánico.⁸³⁸ También “el judío” es una fuerza mítica que actúa a lo largo de la historia y siempre con la misma intención. Es él y su “espíritu” el que ha provocado la neutralización y fracaso del Leviatán hobbesiano, el que lo ha despolitizado, triunfando sobre él, tanto en forma de liberalismo como en forma de comunismo. Por último, atribuye a lo político un poder salvífico frente al fin del mundo, el de alejarlo o retardarlo, pues la modernidad no parece sino habernos traído ante sus puertas. Salvar del fin y de las potencias del Anticristo, eso es lo político. La técnica moderna ha devuelto al hombre al terreno de la inmediatez, ha nihilizado todo, incluido el orden jurídico; sacarlo de nuevo de ese contacto con la nada, o con la mera facticidad de las fuerzas técnicas, y conducirlo a un nuevo orden teológico-político es la misión que se le atribuye a la política. Como se ha visto, una figura difusa y muy discutida de la teología se convierte en verdadera fuerza política, actuante a lo largo de la historia, en un proceso de teologización de la política que da la razón a Blumenberg: “un modelo de secularización es esa misma *teología política*, cuya denominación, por muy integrada que se crea en la tradición, no hace sino ocultar que lo que se quiere decir es una *teología como política*”.⁸³⁹ Además, Blumenberg señalará que la idea de “amistad” no es una categoría política, y que de hecho Schmitt se ve obligado a reducir su distinción a uno de los polos: la enemistad.

Schmitt toma una decisión existencial en favor de la idea de la peligrosidad “antropológica” del ser humano, lo que convierte el antagonismo en una característica humana inextirpable. Y lo hace sin plantear la pregunta de Adorno en el epígrafe de su *Dialéctica negativa* “¿Es contingente el antagonismo?”.⁸⁴⁰ Se trata de una cuestión que, siendo quizá irresoluble, no se reduce al “o esto o lo otro” al que parece reducirla el jurista. El antagonismo puede haber nacido de necesidades externas, y no de una hipotética naturaleza humana de la que es difícil hablar en sentido absoluto o existencial. No sólo es decisiva la decisión que se tome respecto a la peligrosidad o inocuidad del ser humano, sino que también es decisiva la cuestión de cómo se conciba una u otra. Porque puede ser que el antagonismo “sea un pedazo de historia natural” o, en cambio, puede ser que sea un producto, bien surgido de las necesidades de

⁸³⁸ En esta frase puede resumirse toda su interpretación de *El Leviathan en la teoría del estado de Tomas Hobbes*, Ediciones Haz, 1941.

⁸³⁹ Blumenberg, H., *La legitimidad*, p. 99.

⁸⁴⁰ Adorno, Th., “Dialectica negativa”, en *Obra completa VI*, Akal, 2005.

supervivencia, bien “cuasicontingentemente, a partir de arcaicos actos arbitrarios con que fue asumido el poder”. Tampoco Hegel y Marx habrían tenido dudas acerca de la fatalidad del antagonismo, pero para el segundo, el principio económico es el que produce las relaciones de dominación y, consiguientemente, las de antagonismo; en ningún caso surgirían éstas de un principio antropológico. Sin duda Schmitt diría que esta concepción es a su vez política, y que por lo tanto presupone una antropología, lo que nos devuelve de nuevo al comienzo del capítulo.

2.2 Excurso: la nueva *auctoritas*

Hoy podría hablarse del fracaso mayúsculo de toda *potestas* soberana y también de toda “violencia divina” o “pura”,⁸⁴¹ ante el fenómeno del triunfo del mercado capitalista, que vacía toda posible decisión soberana de cualquier sentido concreto y la convierte en fantasma de sí misma, aunque muy útil para seguir manteniendo la ficción democrática. Es como si una nueva *auctoritas* espiritual, anónima, hubiera logrado desactivar definitivamente la ley, y de modo perverso, hubiera alcanzado el “estado de excepción permanente” con el que ambiguamente soñaba y tenía pesadillas Benjamin. Agamben sostiene que “la *auctoritas* parece actuar como una *fuerza que suspende la potestas donde ésta se ejercía y la reactiva donde ya no estaba en vigor*. Es un poder que suspende o reactiva el derecho, pero que no está vigente formalmente como derecho”.⁸⁴² En este texto, Agamben no está apuntando al mercado, pero bien pudiera ser que fuera precisamente el mercado esa autoridad que, más allá de todo poder político concreto, puede ejercer su tiranía irresponsable e indirecta, pues nadie es capaz de identificar dónde se sitúa concretamente.

Sólo en el “pensamiento de los órdenes concretos” se atisba alguna posibilidad de construir una fuerza capaz de resistir la disolución económica de lo político. Pero no parece que esos órdenes prejurídicos, sobre los que debería poder asentarse una decisión no puramente *ex nihilo*, continúen disponibles en la avanzada modernidad en la que nos encontramos, en la que las verdaderas decisiones políticas son tomadas más allá de cualquiera de los órdenes concretos concebibles, adquieran estos la forma de grandes espacios, de naciones, de pueblos, de razas, de culturas o de civilizaciones, pues todos

⁸⁴¹ Benjamin, W., “Para una crítica de la violencia”, en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Taurus, 1998.

⁸⁴² Agamben, G., *Estado de excepción*, § 6.4.

ellos han perdido progresivamente sus capacidades ordenadoras y soberanas de decisión, como el propio Schmitt diagnosticó, en favor de instancias anónimas como el capital, el mercado o la tecnología, y que, como tales, resulta imposible representar o identificar en forma de *personas* jurídicas que se hagan responsables de sus decisiones. ¿Existe actualmente alguna posibilidad de identificar algún “orden concreto” de este tipo y potenciarlo para que adquiriera la capacidad política de decisión en favor de la autonomía de los hombres y construir sobre él una política de emancipación, en el viejo sentido ilustrado? Si bien no se puede negar rotundamente dicha posibilidad, es posible decir que, en el actual *mundo de experiencia*, dominado por el mercado financiero basado en la deuda —a la que se le otorga el atributo contradictorio, por no decir perverso, de “soberana”—, no se alcanza a ver, en su *horizonte de expectativa* perceptible, nada semejante. El gobierno anónimo y autónomo de la propia maquinaria, que ha escapado completamente de manos de los hombres, parece cerrarse sobre sí mismo convirtiendo el mundo en una “jaula de hierro”.

V. 3 Blumenberg: antropología. ¿Excepción de la inmanencia?

Del mismo modo que para Schmitt toda teoría política parte, implícita o explícitamente, de una antropología que sólo tiene dos posibilidades esenciales, también para Blumenberg toda antropología se enfrenta desde el principio con dos únicas posibilidades de definición del hombre; y del mismo modo que para Schmitt sólo una de ellas conduce verdaderamente a una auténtica teoría política, así para Blumenberg en realidad la posibilidad de una antropología filosófica sólo puede partir de una de ellas. Si para Schmitt toda genuina teoría política debe partir del presupuesto *homo homini lupus*,⁸⁴³ presupuesto de carácter epistemológico y no moral, pues sólo él hace posible y necesaria una teoría política, para Blumenberg hay que partir de que el ser humano es un ser pobre por su dotación natural, un ser carente dejado en la estacada por la naturaleza. Esta premisa inmanente de toda antropología filosófica se encuentra ya en su fundamental ensayo de 1971 sobre la actualidad de la retórica desde un punto de vista antropológico, en el que pretende fundamentar la retórica como función irrenunciable para el hombre dada su constitución carencial. “Las clases de lo que hoy día se llama antropología filosófica se pueden reducir a *una* de estas dos alternativas: el hombre es un ser pobre o un ser rico”.⁸⁴⁴ Se puede pensar que al hombre “lo hace creativo el apremio de sus necesidades” o bien el trato lúdico con las cosas dada la exuberancia de sus talentos naturales. Se puede pensar que es incapaz de hacer nada gratuitamente más allá de la necesidad y la urgencia o bien es capaz de los actos más espontáneos imaginables. Puede ser definido por aquello de lo que carece o por el simbolismo creador con el que genera sus propios mundos particulares y compensa lo que le falta. Es el contemplador desde el centro mismo del universo o el excéntrico expulsado incluso más allá de todo límite. Ambas alternativas pueden ser coordinadas para Blumenberg. “La situación epistemológica que Platón imputa a la sofística”, la no disposición de la verdad, puede ser radicalizada antropológicamente.⁸⁴⁵

Que el hombre carezca de naturaleza biológicamente fijada significa a la vez una “carencia” y una “apertura”⁸⁴⁶ a la plenitud; implica, para la antropología filosófica de

⁸⁴³ Schmitt, C., *El concepto de lo político*, pp. 87 y ss. *El concepto* de aquí en adelante.

⁸⁴⁴ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”.

⁸⁴⁵ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, p. 116.

⁸⁴⁶ Ha resultado útil para la redacción de esta parte: Agamben, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, Pre-Textos, 2005.

Gehlen (que influye directamente en la terminología de Blumenberg)⁸⁴⁷ el aspecto positivo de la carencia es la plasticidad. A diferencia del resto de animales, el hombre carece de un “ambiente” propio, y por tanto debe crearlo.⁸⁴⁸ La idea de que el hombre no está fijado de forma natural puede significar una carencia, pero también, puede implicar por sí misma una fundamental apertura. La plenitud primera y esencial que encuentra el hombre es la plenitud del horizonte al que se ve expuesto y que se abre en el momento en que el ancestro homínido del *homo sapiens* salió o fue obligado a salir de la selva hacia la sabana y adoptó la postura erguida, (*homo erectus*), sea cual sea el orden de este acontecer. Esa primera plenitud de horizonte, en una realidad que ya no constituye un ambiente, provocó un estado de extremada alerta y tensión orgánica debido tanto a su visibilidad absoluta como a la exposición a todo un horizonte de posibilidades abierto desde el que podía llegar “lo amenazante”.

Para la antropología el hombre es por principio un ser problemático, un animal cuyas condiciones de existencia no son evidentes en absoluto. Más aún, es el ser cuya existencia es prácticamente inconcebible, la encarnación de la imposibilidad misma. Si tuviera que expresarse su condición esencial en la forma de la metafísica tradicional “habrá que decir que el hombre no pertenece a este cosmos (...), y no a causa de un exceso de trascendencia, sino por una carencia que le es inmanente”;⁸⁴⁹ el hombre no pertenece al mundo, pero no por alguna cualidad extraordinaria o “antinatural”, como todavía hoy suponen muchas teorías dualistas, es decir gnósticas, que escinden al hombre entre alma y cuerpo, espíritu y materia, racionalidad e instintos, etc., sino justamente por lo contrario, por una carencia inmanente a la que es difícil no aplicar el calificativo de esencial. El hombre es un ser al que le falta algo frente al resto de animales, y no el que tiene algo más (la racionalidad, la inteligencia, el espíritu). Es el ser carencial o carente (*Mängelwesen*).⁸⁵⁰ El hombre representa una carencia, una recaída respecto al orden de la naturaleza, un ser en el que la acción, la praxis, está obligada a sustituir la reacción automática e instintiva animal de la que carece. Que “la

⁸⁴⁷ Al menos mucho más de lo que los análisis suelen indicar, que se centran más bien en la influencia de Husserl y Heidegger. Gehlen, A., *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, 1987; *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Paidós, 1993. Un “perfil” conciso de Gehlen muy útil para la investigación se encuentra en Habermas J., *Perfiles filosófico políticos*, Taurus, 1975.

⁸⁴⁸ Heidegger define a la piedra como carente de mundo, al animal como poseedor de un “circunmundo” (*Um-welt*) y al hombre como creador o configurador de mundo (*Welt*). Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

⁸⁴⁹ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, p. 119.

⁸⁵⁰ Gehlen, A., “Una imagen del hombre”, en *Antropología filosófica*, pp. 66-67.

acción compensa la indeterminación”⁸⁵¹ es una formulación que procede directamente de Gehlen. Carente de un fondo “sustancial” de instintos que determinen “la reacción”, es “la acción” la actividad que el hombre está obligado a llevar a cabo en sustitución de aquélla.

La cesura antropogenética se produjo, o más bien se debe suponer que se produjo, en esa apertura espacial del horizonte como horizonte total que implicó el paso de la acogedora copa de los árboles de la selva a las inmensas planicies y aperturas espaciales de la sabana, que transformó el horizonte lejano, no ocupado, en el permanente estar en espera de cosas en aquel momento desconocidas. Esto tuvo que producir un doble efecto sobre el organismo antropeo: por un lado, los estímulos procedieron de todas las direcciones simultáneamente, sobrecargando el aparato sensorial del organismo, y por otro, los instintos carecieron de respuesta al carecer de impulsos específicos debido a esa sobrecarga misma. Eso condujo al organismo a una situación de extrema tensión y emergencia expectante permanente, un estado de extrema necesidad que produjo necesariamente *Angst*, comúnmente traducida por angustia pero que es necesario caracterizar más específicamente como un estado de extrema tensión de la intencionalidad de la conciencia carente de objeto concreto.⁸⁵² La situación angustiosa es la encarnación de lo que Blumenberg ha denominado “absolutismo de la realidad”,⁸⁵³ situación en la que el hombre, o el organismo paleohumano, sólo pudo sobrevivir “no entablando relaciones inmediatas con esa realidad” que numinosamente lo sobrepasaba y lo paralizaba, sino logrando establecer con ella relaciones indirectas, complicadas, circunstanciadas, diferidas, selectivas, “metafóricas”, en definitiva, mediadas.⁸⁵⁴ Simmel, uno de los teóricos más influyentes en Blumenberg, definía al hombre como “ente indirecto”. Sólo distanciándose del absolutismo de la realidad pudo sobrevivir, y este distanciamiento fue posible justamente por sus carencias naturales. Al carecer de reacción instintiva inmediata, pudo retardar la acción, que así se convirtió en respuesta circunstanciada y preventiva, selectiva, al horizonte abierto que tenía ante sí.

⁸⁵¹ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, pp. 119.

⁸⁵² Wallace es quien aporta esta clarificación en su introducción a la edición inglesa de *Trabajo sobre el mito*. A partir de ahora se usará “angustia” en este sentido. Sobre la diferencia entre angustia y miedo se habla en el capítulo dedicado al mito.

⁸⁵³ Ya se ha hablado de este mismo absolutismo como producto específico del alejamiento del Dios de la teología nominalista y descubrimiento de la ciencia moderna. Esto puede llevar a suponer que esta nueva forma que adquiere en el “salto situacional” antropogenético pudiera ser una mera retroproyección sobre los orígenes.

⁸⁵⁴ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, p. 125.

La capacidad de representar y simbolizar no surge, por tanto, de un especial talento humano, de un don de la naturaleza (o de alguna otra entidad extraordinaria, trascendente) sino de la carencia misma. Su falta de dotación orgánica, fundamentalmente su falta de armas naturales, garras, colmillos, cuernos, etc., pero también su falta de “abrigo” natural, es lo que obligó al organismo a la “acción” precisamente allí donde la “reacción” (el nexo estímulo-respuesta) le era negada. La razón es un *factum* ligado a la autoconservación,⁸⁵⁵ no una propiedad o atributo del hombre que él hubiera creado a partir de sí mismo, sino algo que se le impone; es un fruto de aquella extrema situación de necesidad, una solución sumamente excepcional y excéntrica para uno de los problemas de la naturaleza. Fue el órgano que surgió de aquella incapacidad y que generó la capacidad de representación, que consiste en hacer presente lo ausente y trabajar con ello y sobre ello como si realmente estuviera presente. Si bien la razón es lo que ha de ser válido en todos los mundos posibles, no por eso es aquello que se hace necesario en todos los mundos posibles. De hecho hay que suponer más bien que es resultado de la situación excepcional a la que fue empujado el organismo humano por la naturaleza misma, y que como tal solución extrema y excepcional no es probable, incluso es imposible, concebirla en cualquier otra situación. Del mismo modo que el hombre es fruto de una situación excepcional, así también lo es su razón.

“El humano es un ser vivo de riego” cuya existencia y supervivencia resulta dudosa por principio. Por ello la pregunta fundamental de la antropología ya no es o no debe ser “¿qué es el hombre?”, en la que la antropología práctica de Kant resumía las tres anteriores,⁸⁵⁶ sino que la pregunta es ¿cómo es posible el ser humano? ¿Qué condiciones lo hicieron posible? Es en el camino de la reconstrucción de las condiciones de posibilidad, método habitual del preguntar blumenberguiano, como se llega al postulado de ese “absolutismo de la realidad”, que parece reducirse entonces a un postulado *ad hoc* de esas mismas condiciones de posibilidad, esa situación que debemos presuponer como “origen” del hombre. El hombre para la antropología filosófica es aquello que resulta lo más improbable, de hecho casi inconcebible: “El humano es la improbabilidad en carne y hueso. Es el animal que a pesar de todo vive”.⁸⁵⁷ La consecuencia inmediata es que la cultura no es sino “un programa de emergencia para

⁸⁵⁵ “Autoconservación” no es usado por Blumenberg en un vulgar sentido neodarwinista, sino como una necesidad de estabilización frente al mundo, que no garantiza por sí mismo la identidad.

⁸⁵⁶ ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar?

⁸⁵⁷ Blumenberg, H., *Descripción*, p. 211.

compensar déficit en la dotación biológica”.⁸⁵⁸ Como programa de emergencia es la compensación necesaria de la presión biológica evolutiva. El hombre ha logrado definitivamente, mediante la cultura, escapar a esa presión biológica, pero no sin pagar un precio, pues ahora la presión selectiva se lleva a cabo en ese mismo campo de la cultura. “Si afirmamos el fin de la evolución biológica en y por el ser humano, tenemos que aceptar que no hay detención para la evolución instrumental. La evolución instrumental es la compensación necesaria no sólo de la debilidad biológica *definitiva* del ser humano (...), al desviar consecuentemente las condiciones de su origen a sus mundos materiales, el ser humano desactivó para sí mismo las condiciones de ese origen, para vivir en un mundo que ya no se fundara ni se conservara darwinísticamente”.⁸⁵⁹ Por eso se puede decir con Rousseau que efectivamente la cultura es la segunda naturaleza, aunque no es necesario y de hecho es perverso añadir las valoraciones que Rousseau y con anterioridad los cínicos o Lucrecio y después los “críticos de la cultura” cargan sobre ella. Si el “absolutismo de la realidad” hubo de ser despotenciado a través del mito,⁸⁶⁰ el trabajo de la cultura es la despotenciación y desactivación misma de la presión selectiva natural, que por supuesto incluye la despotenciación y desactivación de la propia “naturaleza humana”, del propio cuerpo. Es la capacidad adquirida por el hombre de desviar y desactivar las condiciones de su origen como presión selectiva, hacia los mundos materiales, de tal modo que desactiva para sí mismo esas condiciones de su origen, a las que, por lo tanto, y, por suerte, ya no tenemos en absoluto acceso de ningún tipo.

La intención de la mayor parte de los autores que han cultivado la antropología filosófica moderna,⁸⁶¹ no sólo de la de Blumenberg, es abandonar los diferentes dualismos metafísicos que dan lugar a aporías y antinomias irresolubles referidas a la relación de contraposición de los dos elementos fundamentales que se postulan en cada caso, sea mente-cuerpo, alma-cuerpo, razón-instinto, espíritu-materia, etc. Intentan explicar la capacidad de la conciencia humana como una respuesta específica a una situación específica. Este proyecto es heredero, principalmente, de la antropología de Gehlen y de Plessner. Frente a la funcionalidad inmediata del acto reflejo de los

⁸⁵⁸ Blumenberg, H., *Descripción*, p. 412.

⁸⁵⁹ Blumenberg, H., *Descripción*, pp. 412-413.

⁸⁶⁰ Véase parte VI.

⁸⁶¹ Una excepción notable es la antropología de Max Scheler, uno de los fundadores de esta disciplina, que establece una oposición entre la Vida (instintos, impulsos, la inteligencia como facultad pragmática), y el Espíritu que permite al hombre liberarse del medio abriéndose al mundo. *El puesto del hombre en el cosmos*, Librería del jurista, 1990.

animales, que responden automáticamente y sin demora, a estímulos específicos que provocan una respuesta inequívoca, el hombre es un animal que no “reacciona” a estímulos específicos, circunstancia que le exige una elaboración posterior, razón por la cual en él la sensación y el estímulo desencadenante aparecen disociados. Es esta disociación la que permite y favorece que la reacción no sea inmediatamente automática, la que convierte la descarga de la sobreabundancia de los estímulos, y es en esta misma disociación o aplazamiento de la respuesta en la que nace la conciencia, o más bien la que la hace posible. Una posible definición de conciencia sería la capacidad humana de latencia de la reacción. En el salto situacional antropogenético de la selva a la estepa se pierde el carácter de “ambiente” del entorno, queda atrás. Aparecen estímulos que no desencadenan de modo inmediato respuestas, sino que más bien favorecen la demora y el aplazamiento, es decir la duda. Es en la duda y el titubeo, en la vacilación primordial, donde puede emerger la razón. “El ser humano no vacila y titubea porque posee razón, sino que posee razón porque ha aprendido a permitirse vacilar y titubear”.⁸⁶² Previamente aparece la conciencia como demora y como renuncia a la immediatez, “cuyo elogio y añoranza”, como en el caso de Rousseau o de los críticos de la cultura, “casi siempre es una cuestión de nostalgia estética”.⁸⁶³ La immediatez, soñada por milenaristas y escatólogos antiguos, medievales y modernos, y comprendida como entrega a la realidad y fusión con ella, es humanamente “sospechosa”, es más, es antropológica y biológicamente imposible para el hombre. En esa distancia entre estímulo y respuesta, en la capacidad de desactivar la vinculación automática de ambos términos, es donde se juega no sólo la capacidad racional del hombre, sino su misma supervivencia. Es esa distancia la que representa una ganancia de tiempo; en ese retardo (para Plessner el hombre es el animal retardado) se logra un tiempo en el que, estructuralmente, puede surgir la conciencia, un tiempo que es ya, por sí mismo, una compensación de la falta de automatismo de la respuesta. De este modo aparece el hombre como el animal capaz de distanciarse de la realidad, más aún, cabe decir que el hombre es constitutivamente esa distancia, con prioridad a su caracterización como de ser racional. “La conciencia no es el autor de la demora sino su manifestación agotada: porque es intencional, aprovecha el tiempo a ganar en la vastedad del espacio. Sólo con el *ganar tiempo* se puede compensar la pérdida de la coordinación exacta de estímulo y reacción. (...) La razón es esencialmente un órgano

⁸⁶² Blumenberg, H., *Descripción*, p. 418.

⁸⁶³ Blumenberg, H., *Descripción*, p. 418.

de expectativas y de formación de horizontes de expectativas, una suma de disposiciones preventivas y ajustes de carácter provisorio-anticipatorio. En eso será igual a sí misma del primero al último de sus días terrenales”.⁸⁶⁴ Como animal distanciado, es un animal que practica la *skepsis* antes incluso de estar dotado de lo que se suele denominar razón. Por esa distancia y a través de ella el hombre se vuelve un animal capaz de representación, y en ese sentido simbólico; por tanto, no “simbólico por naturaleza”, como en la teoría de Cassirer.⁸⁶⁵ Aquí tendría su origen la función mítica como función distanciadora y en ese sentido antropogenética. Con ella el hombre, junto a la capacidad de poner nombres, adquiere también la de representarse lo ausente, de interponer entre el estímulo, el “absolutismo de la realidad”, y la reacción, una mediación, en definitiva un concepto.

El hombre, en lugar de un ambiente específico, del que “carece”, tiene un horizonte, al que va impregnando paso a paso de sentido, a través de su capacidad retardada de representación o presentificación de lo ausente. Si el horizonte de la sabana es la suma de todas las posibilidades aún no cubiertas, el mito, con su estructura de prolijidad, irá ocupando progresivamente el horizonte por su tendencia natural a dotar todo de significado. De este modo la realidad abrumadora y numinosa se convierte poco a poco en un mundo de sentido, hasta que finalmente todo queda ocupado por el mundo de la representación, de la mediación, hasta que “todo esté lleno de dioses” (Tales). Humana es la renuncia a la inmediatez, y en este sentido, y en oposición a todo milenarismo que desea vivir de modo inmediato la salvación y a toda escatología que pretende hacer coincidir esencia y existencia, humana resulta ser esa cesura y esa escisión, esa alienación, y vivir una vida humana consiste en vivir una vida alienada, escindida, cesurada ya desde siempre y por siempre, y los sueños de la inmediatez son pesadillas perversas que, además de chocar constitutivamente con la escisión y la herida que es el hombre, y de provocar mucho sufrimiento y dolor, además de innumerables desencantos, representan también una especie de patológica añoranza de aquello que ha logrado superarse y ha hecho posible una vida humana. Marquard habla de que toda descarga provoca nostalgia por lo descargado, y es en este sentido como puede ser interpretada la “nostalgia del absoluto” de Steiner, aunque no haya sido ésta la intención directa del autor.

⁸⁶⁴ Blumenberg, H., *Descripción*, p. 418.

⁸⁶⁵ Cassirer, E., *The Philosophy of Symbolic Forms*, 3 vols., Yale University Press, 1955.

El resultado último de esa renuncia a la inmediatez en que consiste el hombre, y que genera su mundo simbólico, es el concepto mismo. “El concepto (...) es el residuo de la intervención manual en la realidad. En él culmina el movimiento de la renuncia a tener todo para poder ‘concebir’ todo”.⁸⁶⁶ Es la forma pura de representación de lo ausente y de la acción a distancia, resultado de aquella primera distancia ganada en la situación límite a la que fue expuesto el hombre frente al absolutismo de la realidad. Por eso se puede afirmar que la capacidad del ser humano es más bien, en una inversión de las teorías revolucionarias de los herederos de Hegel, la capacidad de renunciar a la realidad. De la incomprensión de esta escisión y esta renuncia procederían todas las críticas de la cultura, que denuncian que el hombre vive en un mundo de sucedáneos, de meras reproducciones de la realidad, que así aparece mediada. No se trata de que Blumenberg niegue toda capacidad crítica a este tipo de teoría, pero le niega su legitimidad de principio. Si bien es cierto que el hombre puede caer víctima de mediaciones que ya no controla, el sueño de un realismo del tipo al que apuntan estas teorías constituye precisamente la pesadilla del hombre. La tendencia del hombre es la de vivir en la distancia, “en lugar de” en la realidad; el hombre es el animal que, usando de nuevo la caracterización de Marquard, hace algo “en vez de”, en este caso pone un mundo en lugar de la realidad, representa en lugar de vivir inmediatamente. (Comparar algunas de las frases o temas de *La sociedad del espectáculo* de Debord permite entender mejor aquello que Blumenberg quiere decir. “Todo lo que era directamente vivido se ha alejado en una representación”. Precisamente la vivencia directa e inmediata de la realidad es imposible e insoportable para el hombre, y justamente su alejamiento, su distanciamiento representativo, la abstención y la *skepsis* respecto a ella, es la condición misma de posibilidad de la existencia humana; es aquello que permite abrir un espacio y un tiempo, precarios y finitos en todo caso, lo que permite el surgimiento de un mundo de la vida para el hombre, y constituye incluso propiamente el proceso de hominización).

La distancia lograda es ya por sí misma un mundo ganado. Hay una imposibilidad específicamente humana para restablecer la unidad de vivencia y realidad. La inmediatez significaría la disolución de lo humano, su fin en la nada, su numinosa muerte o su vuelta a la pura animalidad. Lo que para los revolucionarios (Debord) es alienación humana, para Blumenberg y Marquard constituye “la esencia” misma del

⁸⁶⁶ Blumenberg, H., *Descripción*, p. 447.

hombre, si es posible hablar así refiriéndose a su filosofía, pues Blumenberg rechaza expresamente el concepto de “naturaleza humana”. La distancia temporal del “retraso” en la reacción, que distingue propiamente al hombre como animal que actúa, como “animal prático”, lo convierte en el ser que gana o ahorra tiempo. Aquí es donde el ser humano descubre su vulnerabilidad constitutiva y última, pues aprende que no es inmortal, sino finito, en la medida en que dicho conocimiento es posible, es decir, justamente a través de la representación y de la delegación en los demás de la experiencia, pues es este un conocimiento que no se puede adquirir por experiencia propia. En el campo temporal todo resulta definitivo para el hombre, finitud no ampliable, irrecuperable, irreparable. Ya sin consuelos metafísicos, la tensión en este campo aumenta desesperadamente, produciendo reacciones angustiosas que intentan olvidar la finitud constitutiva. La tradición funciona aquí como “recuerdo institucionalizado”, que ofrece la posibilidad de vivir de la experiencia ajena. Por esta capacidad el hombre es un ser que no sólo representa, sino que es capaz también de delegar. El hombre vive históricamente o es un ser histórico porque mediatiza también, como hace con la realidad, al resto de seres humanos, y los convierte en delegados de su propia experiencia. Sin que Blumenberg alcance el escepticismo alegre de Marquard, que llega a decir, por ejemplo, que la literatura compensa la finitud porque ofrece la posibilidad de vivir varias vidas en lugar de la única que tenemos, hay una mediatización irrenunciable de las generaciones en Blumenberg, que lo aleja del kantismo que a veces se le atribuye, no sin razón, pero que es necesario matizar circunstancialmente. La historia no es ni un proceso teleológico, ni un eterno retorno, sino la experiencia mediata por excelencia, de donde resulta que la expresión “historia magistra vitae”, que Koselleck emplea y analiza ampliamente en su teorización sobre la historia conceptual, sólo es válida en la medida en que es condición de posibilidad de nuestra capacidad de experimentar por delegación, y no ya el tesoro de experiencias aprovechables o de modelos a imitar. “El ser humano, evadido (...) de la zoología, tendría que haber sucumbido (...) si no hubiera logrado convertirse en un ser histórico. Existe solamente porque es capaz de acumular el tiempo y por consiguiente sus experiencias, y de ese modo mantiene presente su pasado”.⁸⁶⁷

Al afirmar que la conciencia es praxis, que es una fase de la acción, quiere decirse que siempre está mezclada con la propia experiencia, que no es algo distinto de

⁸⁶⁷ Manes Sperber citado en Blumenberg, H., *Descripción*, p. 464.

ese mismo movimiento de la experiencia, es decir, que es también en sí misma carencia, necesidad, deseo, contingencia. Ya se señaló que el hombre moderno descubre la contingencia absoluta del mundo y de sí mismo. Gehlen señala que el hombre está constreñido a actuar para sobrevivir, a construirse un mundo para sustituir la ausencia de entorno propio. Esta es la razón por la que hay una prioridad, que podríamos llamar ontológica, de la acción sobre la reflexión, que sólo surgirá de aquella y será un momento de la misma. El hombre está obligado a tomar postura mediante los procedimientos de reducción y estabilización gracias a los que alcanza culturalmente la reactividad de la que carece naturalmente. Y esa necesidad de tomar posición es la que hace que el hombre se haga en cierto modo también a sí mismo. Como animal carente, el hombre es ya un ser biológicamente problemático. Su inacabamiento e incompletitud, así como su escasa dotación funcional y la no especialización de sus instintos lo exponen a una sobrecarga de estímulos, que le desbordan sin selección previa; esta sobreabundancia es efecto de su apertura al mundo (Agamben), rasgo específico que marca una diferencia respecto de la rigidez animal. El exceso de estímulos externos, “absolutismo de la realidad”, se corresponde internamente con un exceso de pulsiones, que por carecer de objeto propio o determinado se manifiestan como angustia. Una exposición no selectiva a esos “estímulos” no haría factible ningún tipo de conducta organizada, sino una reacción angustiosa de desorientación y, cerrando toda posibilidad de supervivencia. Por eso la tarea que se le impone al hombre es a la vez objetiva, de dominio hacia afuera, y subjetiva, una tarea de orientación y conducción dirigida a uno mismo. Gehlen de hecho afirma que el hombre no vive, sino que “conduce su vida”, dirige su vida. Y es actuando hacia afuera como se conduce a sí mismo, abandonando, en consecuencia, toda distinción o dualismo entre mundo externo e interno.

Distanciarse de ese absolutismo instintivo y pulsional, del bosque de estímulos y sensaciones, es la tarea misma que el vivir le impone al hombre. Está obligado a tomar distancia respecto a la inmediatez del *hic et nunc*. El distanciamiento es la capacidad de orientarse panorámicamente, de tener una visión panorámica (*Über-sicht*) de establecer direcciones de significación, seleccionando cursos posibles de acción. La descarga (*Entlastung*) opera a través de esa capacidad de distancia, y la capacidad de captar el todo a partir del indicio alusivo de la parte es la esencia de la capacidad simbólica. Sólo gracias a esta capacidad simbólica se hace posible la descarga como acción orientada y relativamente razonable, y no como posible efecto desordenado de la mera reacción angustiosa. El dualismo alma-cuerpo queda, al menos aparentemente, superado, pues las

figuras del espíritu, de los símbolos, y del lenguaje mismo, no son sino descargas ganadas a la materia. Para Gehlen, esto es lo que ha hecho del hombre un Prometeo, un ser previsor y activo al mismo tiempo.⁸⁶⁸ La capacidad de distanciamiento como aplazamiento de la respuesta o como capacidad de dejar pasar los estímulos sin respuesta inmediata genera un intervalo (llamado “hiato” por Gehlen) que es el principio mismo de la emergencia de la libertad humana. La libertad nace como capacidad de diferir la satisfacción, internamente vinculada a la capacidad de previsión. La previsión permite la inhibición de la reacción instantánea y abre el espacio para ese fenómeno llamado *psyque* que consiste en tener ante sí el movimiento pulsional que, al quedar inhibido, opera a nivel imaginario y proyectivo, haciendo posible algo así como la orientación racional. (El mundo se da ya siempre para el hombre como proyectado, en ningún caso puede darse como realidad pura y dura. Un “mundo”, como realidad estable, se da sólo en la no inmediatez. La mediatez es ya resultado de operaciones del pensamiento).

Ganar distancia, alejarse, retardar la acción, rodear, diferir la urgencia, hacer digresiones, sustituir, trasladar. Son estas las prestaciones básicas de la conciencia humana, adquiridas gracias a su capacidad de representación, ganada fundamentalmente a través del mito; es la eficacia y prestación básica de la conciencia, y es el rendimiento eficaz trabajado por y en el mito. Presencia y distancia son las categorías clave de la fenomenología de Blumenberg, y en cierto modo pueden ser reducidas a unidad, pues la representación es presencia de lo ausente y la acción humana es *actio per distans*, delegada y por tanto siempre mediada. De hecho, sólo el animal pueda vivir inmerso en la inmediatez.⁸⁶⁹ El hombre está destinado a vivir siempre alejado de la realidad, distanciado de ella, en el mundo de la representación (simbólica) y la mediación. El hombre es el animal que no puede alcanzar el contacto inmediato con la roca de la realidad, con ningún tipo de absoluto, y salir indemne. Las experiencias místicas, tan abundantes en la historia de occidente, sólo se producen como excepciones puntuales, y los propios místicos subrayan que es imposible reproducir en qué consiste aquel contacto y aquella experiencia, que más bien parece consistir, según sus descripciones, en un abandono, o un arrebató incontenible, que está más allá de cualquier capacidad de representación, una especie de fundirse con el todo en el que el hombre desaparece.

⁸⁶⁸ Gehlen, A., *El hombre*, especialmente la introducción.

⁸⁶⁹ Esta condición tiene relación con el hecho de que las representaciones del paraíso, o de los salvados, etc., adquieran formas teriomórficas. Ver Agamben, *Lo abierto*, p. 11.

Frente a los sueños (pesadillas) mesiánicos y revolucionarios de la inmediatez y de la supresión de la distancia con la realidad, para Blumenberg “la realidad misma es el tema que no es accesible a ningún realismo”.⁸⁷⁰ Por eso lo primordial sólo puede ser supuesto y, como en el lenguaje místico y de la teología negativa, sólo a través de negaciones: es la noche de los tiempos, la oscura selva, el mar informe del ser, lo absolutamente otro, lo no pensable, decible ni imaginable.⁸⁷¹ Pero en el caso del hombre lo que hay es una coacción a la “acción” (Gehlen); esa acción es después elaborada y modulada a través de la mediación de la representación simbólica, y además es llevada a cabo como *actio per distans*. La vida cotidiana, el mundo de la vida, es sólo el resultado, de largas mediaciones, a pesar de la apariencia de inmediatez. Mundo y vida nunca pueden llegar a coincidir para un animal cuya determinación esencial es la carencia de entorno específico o “circunmundo” (*Um-Welt*). El hombre es el animal que, carente de circunmundo (*Um-Welt*), tiene un mundo (*Welt*). Y lo tiene en el modo ausente y mediante de la representación.

La inmediatez es de hecho, según Blumenberg, una consecuencia del estilo dogmático del pensar, frente a la complicación, el embrollo, el rodeo y la prolijidad típica de la forma mítica. Como acción simple y directa lo que siempre está detrás de ella es la imperatividad dogmática del Dios invisible. Como tal inmediatez hace imposible el mito, el trabajo del mito. “La omnipotencia, en el fondo, impide que se narre una historia de su portador. Las historias, topográficamente representadas, constituyen siempre rodeos, mientras que el poder absoluto se extiende en la unión más corta entre dos puntos. Cualquier politeísmo puede ser entendido desde la aspiración inmanente a la finitud de los poderes presentes en él”.⁸⁷² El dogma de la creación de la nada es una invención antimítica. No deja lugar, en la inmediatez, para una posible historia susceptible de ser narrada. Al contrario, la creación demiúrgica siempre cae en embrollos y complicaciones, en líos que forman por sí mismos una historia. Es sobre este modelo de la *creatio ex-nihilo* sobre el que se desarrollan todos los sueños de una fundación escatológica inmediata, y es sobre este paradigma sobre el que se construyen los finales de la historia y el fin de todas las historias. Es a este sueño político e histórico de la inmediatez al que Blumenberg se opone en su filosofía, la cual, de hecho, trabaja de forma análoga a como, según su teoría, trabaja el mito, en un juego de

⁸⁷⁰ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida*.

⁸⁷¹ Tema de muchas de las filosofías a las que Blumenberg se opone. Se mencionan algunas de ellas en relación con el mito.

⁸⁷² Blumenberg, H., *Mito y concepto*, p. 72.

espejos, probablemente intencionado por parte de Blumenberg, que hace difícil, incluso imposible, saber si primero fue su filosofía y sobre su molde se construyó su teoría sobre el mito, o si primero fue la teoría del mito en cuyo espejo se mira su filosofía. De todas formas quizá sea esta una cuestión indiferente, pues de hecho todo trabajo, especialmente el trabajo de ilustración filosófica, es trabajo en y sobre el trabajo del mito). El tipo político que, por analogía, se puede calificar de dogmático es incapaz de concebir la representación, la presencia de lo ausente y sueña con su presencia inmediata, pensando que el hombre puede alcanzarla, del mismo modo que es incapaz de concebir la acción a distancia mediante delegación, y cree posible que el hombre puede hacer y vivir todo directamente. Ya se señalaron algunos ejemplos, como las filosofías revolucionarias de la historia.

El hombre está acuciado por una “sustancial” necesidad de representación, generada por su dotación carencial. Tiene que vivir en un mundo en lugar de en un ambiente (circunmundo), y por eso se ve obligado a representar y delegar. También su finitud constitutiva le exige formas de delegación de la experiencia. Pero el hombre no sólo tiene que delegar en el ámbito de la representación política. Incluso aquello que se acostumbra a considerar como lo más íntimo e irrepresentable, el dolor, también puede (y debe, según Freud) ser delegado. Podemos sufrir el dolor por otros y en otros. Por eso el hombre es un ser que es capaz y está necesitado de consuelo, cuyo fundamento es su potencia general de delegación. De hecho el consuelo es también, como el mito (que es, a su vez, una forma de consuelo), una forma de distanciamiento de la realidad, que puede incluso alcanzar formas semipatológicas en casos extremos y convertirse directamente en negación de la realidad misma. Esta capacidad de alejamiento y distanciamiento se sitúa en el polo opuesto de muchos programas modernos que tienen como fin una forma absoluta de conciencia y prescriben como deber una permanente constricción al realismo. Como formas de conciencia inmediata, son en realidad formas de escapar a la responsabilidad por el mundo, refugiándose (huyendo, diría Marquard) en éticas de la convicción que permiten asegurar la exoneración propia así como la condena de los demás. En este sentido la exigencia absoluta de realismo y de acción inmediata es una forma, a su vez, de escapar al absolutismo de la realidad, pero de modo inconsciente.

Humana es la renuncia a la immediatez, la distancia lograda y abierta frente a la realidad. La tarea de la filosofía es la misma que la del mito: distanciar, alejar, despotenciar la realidad, para que sea posible la historia como historias humanas, para

que sea posible la delegación como experiencia a través de los otros. El contacto inmediato con la realidad provocaría la parálisis numinosa del hombre, su petrificación, o su reacción angustiosa carente de sentido. Lo mismo sucede con los sueños utópicos, revolucionarios o mesiánico-escatológicos referidos a la realidad política: su resultado es siempre un nuevo absolutismo, que obliga al hombre a reiniciar el proceso mítico de despotenciación y división de poderes. Las representaciones de la literatura utópica, las diversas “ciudades del sol” que se han construido en la historia de occidente, no son sino ejemplos evidentes de esa necesaria petrificación en la que cae cualquier sueño de inmediatez y de ese implícito absolutismo que resulta insoportable para el hombre. También las modernas utopías arquitectónicas son ejemplo de un absolutismo que quiere imponer su realidad ordenada matemática y geométricamente a toda costa. La ciudad desordenada y caótica, resultado azaroso de sucesivas reconstrucciones y recomposiciones, de combinaciones y remodelaciones, es un lugar en el que son posibles las historias, en el que el encuentro con lo inesperado todavía es posible. En las modernas ciudades de autopistas y rascacielos no es sólo que no sea posible ese tipo de encuentros y de historias, sino que el objetivo mismo del diseño previo es ya el evitarlo. No en vano se ha hablado de las ciudades de EEUU, frente a las ciudades europeas, como de “ciudades sin historia”, no ya por su fundación más reciente, sino porque son aquellos lugares vacíos de todo significado que simplemente devienen espacios para la circulación y el desplazamiento entre puntos. Todos hemos oído hablar de esas ciudades sin aceras en las que un paseante es sospechoso por el hecho mismo de estar paseando, por ser alguien que, si bien no tiene por qué estar buscando directamente alguna historia, sí se muestra abierto a ellas, incluso a que alguien le cuente una, si por casualidad se cruza con él.

Los sueños de la inmediatez suelen ir acompañados de utopías acorazadas en las que todo está previsto de antemano. Aparecen como reacciones al mundo simbólico, mediato y representativo que el hombre ha construido en lugar del absolutismo de la realidad. Sueños de un futuro luminoso o de una vuelta a los puros e inocentes orígenes, son restos de lo que, siguiendo a Blumenberg, se podría denominar una “nostalgia de la selva”, un resto mínimo de animalidad que, justamente por la relevancia que adquiere, muestra su importancia cualitativa como aquello que el hombre logró despotenciar una vez y que ahora puede echar de menos. También el miedo funciona bajo la ley que Marquard denomina “ley del rendimiento creciente de los restos”. En un mundo asegurado casi por completo, (para una parte, desde luego), un mundo de prevención

casi completa, el miedo restante “es el índice de la relevancia cualitativa del resto cuantitativamente irrelevante de la fatalidad”.⁸⁷³ Lo que favorece la descarga provoca el resentimiento sobre lo que descarga y la nostalgia de lo descargado.

3.1 ¿Una doctrina de la excepción?

Desde la publicación de *El origen de las especies* de Darwin en 1859, el orden de la naturaleza se ha unificado en una única corriente o flujo común de evolución. Desde entonces ya no es posible pensar más que en un plano del ser, en un único “matorral”⁸⁷⁴ de la vida, en la que cada especie tiene su lugar propio. Hay un origen común, una unidad estructural del mundo biológico, producto ciego y azaroso, en una de cuyas ramificaciones el hombre tiene su lugar. Blumenberg intenta mantenerse siempre en la absoluta inmanencia a la que el hombre se ha visto conducido tras el desengaño copernicano y el darwiniano. ¿Lo consigue? Porque si bien no postula una esencia humana sustancial, podría pensarse que la conversión del hombre en un ser carente, abandonado por la naturaleza y arrojado en brazos del absolutismo de la realidad, implica una condición excepcional del hombre que conlleva una ruptura en el plano mismo de la inmanencia, una brecha en la gran corriente de la vida. Que el hombre carezca de naturaleza resultaría en este sentido una inversión de la vieja creencia en su origen trascendente. Y una inversión, como ya se sabe, no deja de ser lo mismo puesto boca abajo. ¿Es acaso esto lo que sucede en la antropología de Blumenberg, a pesar de todos sus esfuerzos por evitarlo? ¿Resulta ser víctima de una “recidiva” de lo que Schaeffer llamó “la excepción humana”?⁸⁷⁵

Ya se señaló, en relación con la nueva posición y figura que había adquirido la Tierra tras la vuelta de los modernos cosmonautas, que Blumenberg la veía, en un sorprendente giro metafísicamente geocéntrico, como una excepción sideral, en realidad

⁸⁷³ Blumenberg, H., *Descripción*, p. 422.

⁸⁷⁴ Stephen Jay Gould analiza las diferentes metáforas e imágenes que se han utilizado para ilustrar la teoría de la evolución, y cómo un uso impreciso de éstas modifica su correcta comprensión. Por ejemplo, el frecuente uso de la imagen del “árbol de la vida” como ilustración de dicha teoría implica un teleologismo que traiciona el contenido de la misma. “Escalas y conos: la evolución limitada por el uso de iconos canónicos”, en Sacks, O., Kevles, D. J., Lewontin, R. C., Gould, S. J. y Miller, J. (eds.), *Historias de la ciencia y del olvido*, Siruela, 1996. “Pero la teoría no exige un crecimiento homogéneo del árbol hacia arriba o hacia los lados, que es lo que confiere a éste la forma de cono invertido o embudo. Este cono arbitrario debe su forma canónica a una serie de efectos sutiles, de tendencia progresiva”.

⁸⁷⁵ Schaeffer, J.M., *El fin de la excepción humana*, FCE, 2009. Pollán, T., “¿Fin de la excepción humana?”, conferencia pronunciada en la Fundación Juan March, en el marco de los Seminarios de filosofía, 20/01/2011, disponible en la web: <http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=22712>.

como la única estrella verdadera, “but rather the only one that seems to deserve this name”,⁸⁷⁶ como un oasis en medio de los desiertos cósmicos. A mi juicio, en su antropología lleva a cabo una operación similar con el hombre. El hombre se convierte en un animal de excepción que ha escapado a la presión de la evolución natural; no es sólo que el hombre sea una improbabilidad suprema, “la improbabilidad en carne y hueso”, “el animal que a pesar de todo vive”,⁸⁷⁷ sino que ha liberado de la forma misma de la vida natural a través de la creación de un mundo propio, resumido en la expresión “instituciones”, que se somete ahora a la selección trascendida de lo biológico y que determina, como se verá, su teoría de la recepción. Porque el hombre ha desactivado su cuerpo, lo ha sustraído a la presión selectiva, perdiendo con ello las características del resto de animales, rompiendo “la cadena del ser”. Oculta en el propio concepto de animal sin naturaleza hay una excepcionalidad que lo convierte en “animal escatológico”, abandonado, dejado en la estacada por la naturaleza, como ya lo fuera por el Dios nominalista de la *potentia absoluta*. (Desde el otro lado puede verse como una naturalización de la escatología asociada al hombre mismo).

Que el hombre haya escapado a la presión selectiva es una afirmación que difícilmente puede sostenerse; sigue habiendo catástrofes naturales a las que sin duda está sometido el hombre, y que tienen una importancia selectiva crucial, abriendo espacio, liberando biotopos para que sean nuevamente reocupados; afirmar que el hombre ha logrado escapar de la ley de la evolución biológica es introducir una ruptura en el *continuum* de un flujo difícilmente admisible. Ya se habló del fracaso, al menos parcial, en su intento de excluir todo sustancialismo histórico en relación con su conceptualización de la función de la gnosis, que resultaba ser una sustancia permanente a lo largo de la historia, siempre presente y amenazante, con un papel motivador tanto del cristianismo como de la modernidad. Pues bien, quizá sea posible ir incluso más lejos y afirmar que su antropología es una forma invertida de gnosticismo, o incluso una antropología gnóstica sin inversión ninguna, sencillamente inmanente, o al menos con apariencia de tal. Sólo que ahora ya no somos chispas de luz divina caídas y apresadas en un mundo esencialmente inhumano, como en la gnosis tradicional, ni chispas de futuro llegadas al presente como en la gnosis de la filosofía mesiánica de la historia, sino chispas de carencia natural, de abandono, en el interior de la misma naturaleza. Al igual que el Dios de la *potentia absoluta* se retiró alejándose y escondiéndose, también

⁸⁷⁶ Blumenberg, H., *The Genesis*, p. 685.

⁸⁷⁷ Blumenberg, H., *Descripción*, p. 211.

la naturaleza se habría retirado del hombre, dejándolo en su abandono en medio de un absolutismo de la realidad que tendría precisamente las mismas características que el mundo gnóstico dominado por los arcontes, despiadado, terrorífico, estúpido, brutal; la *potentia absoluta* dejada atrás tras la marcha del Dios nominalista. El aparato cultural resultaría ser una máquina gnóstica de alejamiento, de distanciamiento y en ese sentido de abandono de la naturaleza, como una huida a otro mundo (el de la vida) con medios distintos, con los medios de dominación y domesticación de la técnica. La marcha de la técnica, que sería la del hombre (la de la misma hominización), sería el nuevo camino de huida del mundo real hacia el mundo de la vida, una especie de camino gnóstico invertido. Jonas, amigo de Blumenberg, explicó en su obra clásica que, aunque la forma de gnosís más común y conocida es la ascética abstención del mundo, también existió (¿existe?) una forma libertina de la misma, que consiste en consumir el mundo, en “pecar” lo máximo posible, para provocar la venida del Dios escondido, o para apoderarse de las partículas de luz atrapadas en otras especies, incluso en las plantas, pues hay corrientes gnósticas que no convierten en exiliado en este mundo sólo al hombre, sino toda forma de vida.⁸⁷⁸ En lugar de huir escatológicamente del mundo, dominarlo libertinamente, hacerlo propio, apoderarse de él, convertirlo en un mundo de la vida.

Pero aún se puede ir más lejos, especialmente en lo que la relevancia que esta consideración tiene en relación con la teología política de Schmitt, pues esta antropología adquiere un rasgo de excepcionalidad generalizado a través de la idea de que toda institución, todas las ciencias, las técnicas, etc., y en definitiva toda la cultura humana, puede ser pensada como el resultado de las medidas de excepción que necesariamente ha tomado el hombre ante su precario estado natural, ante su estado de necesidad absoluta, ante la emergencia existencial en la que se encuentra. La excepción sería la regla del hombre. ¿El verdadero estado de excepción de Benjamin? ¿Antropologización de la excepción? ¿No significa todo esto una “naturalización de la escatología” o una conversión del hombre en un ser escatológico por naturaleza? ¿La antropología filosófica como generalización del estado de excepción?

⁸⁷⁸ Jonas, H., *La religión gnóstica*. Acerca de la relación del existencialismo, sobre todo el de Heidegger, y la gnosis el referente clásico es el libro “Gnosis und spätantiker Geist” de Hans Jonas, parcialmente traducido: *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*, Alfons el Magnànim, Valencia 2000. En una reedición abreviada y adaptada a las exigencias formales académicas se incluye un epílogo titulado “Gnosticismo, existencialismo y nihilismo” que recoge de forma más concisa la relación. Véase Hans Jonas, *La religión gnóstica*, pp. 337 y ss.

Blumenberg concibe el absolutismo de la realidad no como metáfora absoluta, sino como concepto límite, en paralelo explícito con las modernas filosofías del Estado, concretamente con la de Hobbes, y en ningún caso con la de Rousseau. “Si desviamos la mirada de los horrores de la actualidad, pintados con primor profesional o incluso profesoral, y de todos los que traiga el futuro, volviéndola a los de un pasado no tan lejano y a los del primitivo, nos topamos con la necesidad de figurarnos un estadio inicial que cumpla con las exigencias de aquel *status naturalis* de las teorías filosóficas de la cultura y del Estado. Este concepto límite de extrapolación de características históricas tangibles hacia lo arcaico lo podemos fijar, formalmente, sirviéndonos de una sola determinación: la del absolutismo de la realidad”.⁸⁷⁹ Esta concepción tiene consecuencias relevantes, y quizá no está en su mano controlarlas todas. Lo que llama “instituciones”, si bien no tiene el mismo sentido que el institucionalismo de Gehlen, quedan legitimadas de modo no menos absoluto que en el caso del propio Gehlen y de Hobbes. La exclusión del modelo rousseauiano deja fuera otra forma de concebir la “situación original”, e implica una decisión sustancial sobre lo que constituye verdaderamente una antropología filosófica. Sólo y exclusivamente es antropología filosófica aquella que concibe al hombre como ser carente. Pero se trata de una carencia muy especial, que en sus consecuencias deviene justamente habilitación para el absoluto del hombre, en la forma de progreso infinito en el dominio y apoderamiento de la realidad. Se trata de una voluntad de poder que utiliza medios indirectos, rodeos y complicaciones, y que se disfraza de debilidad. Su insistencia en la existencia de un progreso infinito puede ser un síntoma de su fracaso a la hora de rebajar las propias expectativas, que no aspiran sino al absoluto.

Se propone desviar la mirada de los horrores actuales y por venir, “volviéndola a los de un pasado no tan lejano y a los del primitivo”, pero en realidad no mira a ningún caso concreto, que podría haber obtenido de los estudios etnográficos disponibles; no fundamenta su estudio en ningún caso ejemplar, y así no tiene en cuenta, por ejemplo, la existencia de sociedades de cazadores y recolectores que abandonan el biotopo-ambiente una vez que han agotado sus fuentes de alimentación, desplazándose a otro que le ofrezca, gratuitamente y en abundancia, los frutos de la naturaleza. No es precisamente en forma de absolutismo despiadado como se muestra la naturaleza en estos casos, sino más bien como una generosa y complaciente madre que le ofrece al

⁸⁷⁹ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 11.

hombre todo aquello que puede desear. No se pretende propugnar con esto una vuelta a la vida nómada y sin trabajo de estas sociedades,⁸⁸⁰ pues es evidente que esta posibilidad ha quedado excluida absolutamente; tampoco se pretende idealizar un estado en el que la naturaleza se entregaría de modo abierto y transparente al hombre para su uso y disfrute, cosa a su vez dudosa a pesar de las idealizaciones de algunos antropólogos; sólo se pretende señalar una exclusión fundamental que lleva a cabo, conscientemente, la antropología blumenberguiana, y que desemboca en el sustancialismo de sus conceptos de naturaleza y de hombre, como también ocurre con el de modernidad.

También podría pensarse que este absolutismo de la realidad “primitivo” no es más que una proyección hacia el pasado del estado alcanzado por los resultados de la ciencia moderna, y que su sistema funcional de posiciones sufre una deformación absoluta cuando lo aplica a un campo que está más allá del estudio de la modernidad cristiana europea. Sólo el hombre moderno ha conocido algo así como el absolutismo de la realidad. Su “historicismo” se viene abajo en cuanto trata de aplicarlo a situaciones que nada tienen que ver con el mundo moderno. También el mito, respetando en este caso el sentido original de la palabra, será para él, sólo el mito griego, el mito europeo.

⁸⁸⁰ Se ha utilizado para este tipo de información, entre otros, Sahlins, M., *Economía de la edad de piedra*, Akal, 1987; Clastres, P., *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Les Éditions de Minuit, 2003; Clastres, P., *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, 2001.

V.4 Blumenberg: retórica y representación *en lugar de*

¿Qué se puede concluir, políticamente, de la concepción del hombre como animal carente, excéntrico y a la vez dotado de plasticidad? Aunque Blumenberg apenas ha escrito textos de filosofía política,⁸⁸¹ resulta evidente que sus teorías sobre el mito, la metáfora y la retórica, y su papel constitutivo en la antropogénesis, no pueden dejar de tener consecuencias políticas.⁸⁸² Monod ha apuntado algunas de ellas en el artículo “A rhetorical approach of politics: Blumenberg’s principle of insufficient reason and its pascalian consequences”.⁸⁸³ Ya se ha señalado el carácter gnóstico, “pascaliano”, del mundo que habita el hombre de Blumenberg, un mundo en el que no hay disponibilidad sobre la evidencia, y que excluye, por lo tanto, decisiones basadas en algún tipo de verdad última.⁸⁸⁴ Y ya se ha señalado también cómo la situación existencial del hombre ante los distintos absolutismos lo fuerzan y lo presionan a “actuar”, a tomar posición a la vez sobre el mundo y sobre sí mismo, a “conducir” una vida en lugar de vivirla inmediatamente, una caracterización que procede de la antropología de Gehlen. Mitos, metáforas y retórica están antropológicamente conectados con este aspecto de la incertidumbre y de la presión a la acción; no se puede renunciar a ellos. Son los medios con los que el hombre logra distanciar dicha presión y orientar relativamente su acción.

⁸⁸¹ Blumenberg, “Concetto de realtà e teoría dello Stato”, en Accarino, B., *Dedalus: le digressioni del male. Da Kant a Blumenberg*, Mimesis, 2002, pp. 123-146.

⁸⁸² Aunque se ha hablado de la dificultad de hacer una lectura política de Blumenberg, algunos autores señalan el carácter eminentemente político de sus teorías. A mi juicio, las implicaciones políticas se hacen evidentes si se tiene en cuenta su crítica constante a toda “recidiva gnóstica”, “reocupación” de posiciones cosmistas o escatológicas. Una de ellas es, como se ve en este capítulo, la crítica a todo “platonismo político” y la rehabilitación de la retórica, en función de la falta constitutiva de acceso a la evidencia, al menos en la modernidad. Que la política sea el reino de la incertidumbre es por sí misma una consecuencia para la política de la máxima importancia. Rivera García, A., “Relativismo e historia de los conceptos políticos”, *Daimon, revista de filosofía*, nº 24, 2001, pp. 93-110.

⁸⁸³ En *Kronos* 2 (25) /2013. También pueden encontrarse valiosas indicaciones en algunos de los trabajos de Antonio Rivera García, como el mencionado en la nota anterior o en “Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política”, *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, nº 4, julio-diciembre 2010, pp. 145-165; o en los de Fragio, A., “Blumenberg y Foucault: el análisis del poder pastoral como un ensayo de metaforología política”, *Universitas Philosophica* nº 60, enero-junio 2013, pp. 83-98.

⁸⁸⁴ Rivera García subraya en “Relativismo e historia de los conceptos políticos” que “Kelsen hace ya tiempo que afirmó la afinidad entre el absolutismo filosófico, aunque más bien podríamos reducirlo a gnoseológico, y el absolutismo político”. En este aspecto, al igual que su artículo “Dios y el Estado”, confirma la teología política de Schmitt, entendida como relación entre las ideas que el hombre se hace de las cosas divinas y su reflejo correspondiente en las formas de organizarse social y políticamente. Monod lo pone en relación con Weber: “But there is no such thing as a science of praxis (as the type of sophia that Plato wanted to build, an ethics grounded upon a metaphysics and applied in a politics), no ‘science’ answering the question: how to behave oneself?, as Max Weber noticed it, also in an anti or a post-platonician view, in ‘Science as a vocation’”.

Toda política habrá de partir de la renuncia a la evidencia y a la verdad filosófica, y en esto se basa tanto su crítica a la concepción platónica de la política y del Estado, al menos del Platón de *La República*,⁸⁸⁵ como su rehabilitación de la retórica de los sofistas. El hombre sólo puede “compensar” su falta de acceso a la verdad y a la evidencia mediante “rodeos” retóricos. La retórica es una praxis política irrenunciable. La antropología filosófica, como “filosofía de la compensación”,⁸⁸⁶ remonta sus orígenes a la teoría de Protágoras sobre el hombre como ser incompleto que compensa sus carencias naturales mediante la técnica, tal y como aparece en el diálogo de Platón. Los “bienes culturales” son los medios con los que logró compensar su descuidada dotación orgánica.⁸⁸⁷ Gehlen halla los primeros intentos modernos de superar el dualismo implícito en la concepción tradicional del hombre en Herder, que encontró en el lenguaje el medio con el que el hombre compensó sus carencias naturales. Es posible enmarcar en esta corriente el pensamiento de Blumenberg, para el que el hombre es, también, el animal que “compensa” con su carácter “abierto” la carencia de respuestas instintivas específicas, a las que sustituye con la “acción” como reacción indirecta, por ejemplo con mitos, metáforas y retórica. El hombre sobrevive gracias a la división de poderes, al distanciamiento y la descarga del absolutismo de la realidad, y no a través de una “soberanía originaria”, de la que carece por principio.

⁸⁸⁵ Otra cuestión podría ser el Platón “desencantado” de *Las leyes*, pero no se entrará en esta cuestión, que se aleja de lo que se quiere ilustrar.

⁸⁸⁶ Véase Marquard, O., *Filosofía de la compensación*. Especialmente el ensayo que da título al libro y el titulado “Homo compensator. Acerca de la carrera antropológica de un concepto metafísico”, pp. 15-31. También “El hombre ‘de este lado de la utopía’. Observaciones sobre la historia y la actualidad de la antropología filosófica”, en *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*, Katz, 2006, pp. 165-180.

⁸⁸⁷ “Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y les distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente. A Prometeo le pide permiso Epimeteo para hacer él la distribución. ‘Después de hacer yo el reparto, dijo, tú lo inspeccionas’. Así lo convenció, y hace la distribución. En ésta, a los unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerte, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A aquellos que envolvía en su pequeñez, les proporcionaba una fuga alada o un habitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en tamaño, con esto mismo los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada. (...) Pero, como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana, y no sabía qué hacer. Mientras estaba perplejo, se le acerca Prometeo que venía a inspeccionar el reparto, y que ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas. Precisamente era ya el día destinado, en el que debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz. Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego —ya que era imposible que sin el fuego aquélla pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien— y, así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus”. Platón, “Protágoras”, en *Diálogos I*, Gredos, 1985, 320d al 321d. La traducción del Protágoras es de Carlos García Gual.

Como la antropología, también la retórica es reducida por Blumenberg a dos posibilidades fundamentales: “la retórica tiene que ver con las consecuencias dimanantes de la posesión de la verdad o bien con la perplejidad que resulta de la imposibilidad de alcanzar la verdad”.⁸⁸⁸ Platón fue el iniciador de una tradición de lucha contra la retórica de los sofistas, que fundamentó en el mundo de las ideas. Por el contrario, Blumenberg coordina la “naturaleza” carente del hombre con su necesidad de retórica, justificada por su falta de acceso a la verdad.⁸⁸⁹ Es, “incluso por debajo del umbral de la palabra hablada o escrita, una forma utilizada como medio y una regulación empleada como instrumento”, es decir, es praxis en sí misma, comportamiento vital. Es una técnica de distanciamiento y toma de posición, que alivia al hombre de la “exigencia excesiva”,⁸⁹⁰ a la que habría dado lugar la doctrina platónica de las ideas, radicalizada posteriormente por el cristianismo.⁸⁹¹ Tal exigencia de absoluto, implícita en la doctrina de las ideas, con su consecuente ética de “lo bueno” accesible a la evidencia, no deja espacio para la retórica “en cuanto teoría y praxis de la manera de influir en el comportamiento, dada la no disponibilidad de la evidencia de lo bueno”.⁸⁹² Si para la metafísica platónica la contemplación de las ideas, especialmente de la idea suprema, la del “bien”, obliga al hombre a “obedecerlas”, es decir, a adoptar una “conducta” que no es más que la “respuesta” al mandato que emerge de la contemplación misma, el enfoque antropológico se construye contra el enfoque

⁸⁸⁸ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, pp. 115-116.

⁸⁸⁹ Rivera García indica, en “Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política”, p. 164, las posibles correspondencias con Arendt: “Por otra parte, la actualidad antropológica de la retórica que anuncia Blumenberg parece encontrar eco en algunos pensadores que, como Hannah Arendt, conciben lo político como la esfera de la opinión y, por tanto, renuncian a la evidencia o a la verdad filosófica”, sin que ello signifique para Arendt, como añade Rivera en nota, “renunciar a la verdad factual o de hecho”. Véase Arendt, H., “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, 1996.

⁸⁹⁰ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, p. 117.

⁸⁹¹ Aunque en el cristianismo se habrían dado dos corrientes: la verdad divina no precisa de auxilios o adornos, se presenta “desnuda”, o se humaniza con recursos retóricos. Blumenberg analiza la metáfora de la verdad desnuda en el capítulo cuatro de *Paradigmas*.

⁸⁹² Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, p. 118. Monod explica los orígenes de este principio en el artículo mencionado: “The principle of insufficient reason is of course not an invention of Blumenberg: we can trace it back to Bernoulli’s *Ars Conjectandi* (1713) and its reflections upon the calcul of probabilities, and it has been taken up by statisticians and economists, such as von Fries or Keynes in this perspective. Keynes has written a *Treatise on Probability* (1921), in which he gave this definition of the principle: ‘equal probabilities must be assigned to each of several alternatives, if there is an absence of positive ground for assigning unequal ones’. Nevertheless, the principle of insufficient reason was, in a way, prepared and called for by Leibniz himself when he noted that ‘the art of judging probable reasons is not yet well established, our Logic is very imperfect in that respect’. And Leibniz worked to establish a study of what he called in french-latine the ‘verissimilitudes’, as he says in the *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, a *logica probabilium*, what Pascal called at the same time ‘une géométrie du hasard’— all these projects are ancestors of the game-theory and statistics”.

metafísico. Si en éste la retórica es mero adorno de la verdad, en el antropológico es la praxis necesaria e irrenunciable para el hombre, “acción” que no se limita a ser mera “respuesta” automática al mandato que emerge de la contemplación de la idea del bien y que, por lo tanto, contiene su propia forma de “verdad”, opuesta a la divina o superior. Por tanto, para Blumenberg, la “antropología” es la tardía disciplina de la filosofía, “en cuanto teoría de lo que es el hombre fuera de la idealidad, abandonado por la evidencia”; aquí yace la “actualidad de la retórica”, también en el campo de lo político.

El axioma sobre el que se asienta toda retórica, “es el principio de razón insuficiente (*principium rationis insufficientis*)” correlato antropológico de un ser que carece de lo esencial.⁸⁹³ La carencia y la apertura, la necesidad de acción y la no disponibilidad de respuesta automática, hacen de la situación humana una situación fundamentalmente retórica: “La propia compulsión a la acción no es un factor totalmente ‘real’, pues se basa también en el ‘papel’ atribuido al que obra o con el que éste trata de autodefinirse”,⁸⁹⁴ es decir, se trata de una exigencia retórica en sí misma. Esto sugiere, según Monod, que la retórica “has always something of a ‘role play’, in the cours as well as in the political field, as suggested by the ancient greek institution and gesture by which the person who was to speak received the *spektron*, that sign both of the legitimacy and of the honour to speak”.⁸⁹⁵ La retórica no es sólo un tipo de “discurso”, sino una forma de praxis en el sentido fuerte, una toma de posición sobre el mundo y sobre el hombre mismo, que afronta la urgencia de la acción, sin poder esperar a obtener la evidencia sobre la situación. La retórica trabaja como el mito, (sobre el que se volverá): no pudiendo “responder” inmediatamente, adoptar una “conducta” recta, reaccionar, la retórica es un rodeo, una prolijidad, un medio indirecto, una forma de no reaccionar inmediatamente al “estímulo”, de no apresurarse en la decisión a pesar de la urgencia. Aquí yace una de las diferencias fundamentales con el pensamiento de Schmitt, que exige una decisión inmediata, urgente, ante la presión apocalíptica del escaso tiempo que queda para superar el nihilismo técnico, (sea o no con el objetivo de restablecer la mediación, la “normalidad”). Frente a la clara hostilidad ante la “clase discutidora” (Donoso), la burguesía liberal, y sus instituciones parlamentarias, la “política retórica” de Blumenberg se opone a todo decisionismo apocalíptico, y se acerca mucho más a las formas liberal-parlamentarias de la política, pero sin

⁸⁹³ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, p. 133.

⁸⁹⁴ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, p. 127.

⁸⁹⁵ Monod, J. C., “A rhetorical approach of politics”.

identificarse en absoluto con ellas necesariamente, como Marquard parece, a veces, querer hacernos creer. Creo que esta forma de concebir la retórica no predetermina el sistema político concreto, o sólo lo hace de forma negativa.

Hobbes encarna la aspiración moderna a convertir la política en una ciencia natural; su intención es trasladar la física de Galileo al campo de lo político, acabando con la contingencia que reina en ella e introduciendo la necesidad de la física; aspira a que la política supere el estadio de inconceptualidad.⁸⁹⁶ “Para Hobbes, una de las objeciones de más peso contra la democracia es el hecho de que no puede salir adelante sin retórica”,⁸⁹⁷ lo que hace que las pasiones jueguen un papel mucho mayor que la *recta ratione*. Según Hobbes, hay una patología de la retórica que surge del “uso metafórico de las palabras”, que se adapta a las pasiones de los hombres y los aleja de la recta razón.⁸⁹⁸ En cambio, para Blumenberg, la metáfora es, “no sólo un sucedáneo de un concepto que actualmente falta, pero que, en principio, es posible y, por ello, exigible, sino también un factor de proyección, que amplía y ocupa el lugar vacío, un procedimiento imaginativo que, en el símil, se crea su propia consistencia”.⁸⁹⁹ El concepto mismo de Estado absoluto, concebido por Hobbes como resultado de una “física política”, desemboca en metáforas orgánicas y mecánicas. Pero Blumenberg no quiere decir que la racionalidad sea imposible, sino que ha de ser una forma de racionalidad que reconozca la falta de evidencia y de acceso a la certeza, especialmente en la esfera pública, en la que, como ámbito de la praxis, “lo insuficiente puede ser más racional que insistir en proceder ‘de una forma científica’ y es, desde luego, más

⁸⁹⁶ Blumenberg, H., “Aproximación a una teoría de la inconceptualidad”, en *Naufragio con espectador*.

⁸⁹⁷ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, p. 138.

⁸⁹⁸ Hobbes, Th., “Philosophical Rudiments concerning Government and Society”, (*De Cive*), en *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury II*, John Bohn, 1841, libro X, capítulos 11 y 12. Para Hobbes la razón siempre es “recta”, cuestión de direcciones, fuerzas e inercias, y no puede ser de otro modo si es la física la que ha de presidir sobre ella. Remo Bodei ha analizado algunas de las implicaciones de esta concepción en *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza felicidad: filosofía y uso político*, FCE, 1997.

⁸⁹⁹ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, p. 139. Para comprender la “metaforología” de Blumenberg han sido de gran ayuda, entre otros, Bodei, R., “Navigatio vitae. Métaphore et concept dans l’oeuvre de Hans Blumenberg”, *Archives de Philosophie*, 2004/2 Tome 67, pp. 211-225, disponible en <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2004-2-page-211.htm>, y “Metafora e mito nell’opera di Hans Blumenberg”, en Borsari, A. (ed.) *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, pp. 29-43, además del resto de contribuciones específicas sobre este tema en dicho libro, hasta cuatro, a cargo de Fabrizio Desideri, Barnaba Maj, Francesca Rigotti y Cristina Demaria. También han resultado muy valiosas las lecturas de Monod, J.-C., “Les mondes de Hans Blumenberg. Présentation”, *Archives de Philosophie*, 2004/2 Tome 67, p. 203-209, disponible en <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2004-2-page-203.htm>, y “Métaphores et métamorphoses: Blumenberg et le substantialisme historique”, *Revue germanique internationale*, 10, 1998, disponible en <http://rgi.revues.org/698>; Monod, J.-C., *Hans Blumenberg*, PUF, 2007; Wetz, F., J., *Hans Blumenberg: la modernidad y sus metáforas* y Fraggio, A., *Destrucción, cosmos, metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*, Lampi di stampa, 2013.

racional que disfrazar decisiones ya tomadas” con razonamientos a posteriori.⁹⁰⁰ La propuesta positivista de eliminar las cuestiones y enunciados de este tipo implica, en realidad, la paralización de la praxis de un animal que está presionado a la acción para su supervivencia; es el intento de convertir su acción en reacción, su comportamiento en conducta.

“Well, what is at stake in criticizing the platonician conception of politics today? that is to say when nobody, except Alain Badiou, claims to be or is ‘platonician’?”⁹⁰¹ En respuesta a esta pregunta de Monod puede decirse que, como siempre en Blumenberg, en la modernidad, existen formas de platonismo oculto, “reocupaciones” de posiciones platónicas, o, lo que es lo mismo, gnósticas. Son restos de premodernidad en lo moderno, representantes de una “exigencia excesiva”. Blumenberg encuentra una de sus metamorfosis en las retóricas de la “alienación” y del “despertar”⁹⁰² (y aquí reside una de las conexiones esenciales con las filosofías de la historia que se expusieron en la segunda parte del trabajo): “La alegoría platónica de la caverna (...) es el prototipo de este género de desenmascaramientos: va dirigida contra la retórica, pues los maquinadores del mundo de sombras son los sofistas, ‘artífices de imágenes’, y es, ella misma, retórica, al basarse en la metáfora elemental de la llegada-a-la-luz, ampliada hasta convertirla en la alegoría de una realidad absoluta”.⁹⁰³ Tal retórica es la típica de mesianismos y utopías,⁹⁰⁴ que tienen que ver sin duda, como se verá de nuevo en el capítulo sobre el mito, con el absolutismo teológico-dogmático y su Dios invisible: “Lo invisible apremia a una elaboración dogmática, lo cual vale hasta para la utopía. Su concepto límite obliga a pensar en algo que ningún ojo humano ha visto aún, (...). En un caso extremo, la utopía es el resultado de toda una suma de negaciones”.⁹⁰⁵ Tanto de la utopía como del mesianismo se deriva una iconoclastia fundamental que prohíbe el uso de imágenes, e incluso de discursos: “Las utopías son débiles en imágenes porque

⁹⁰⁰ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, p. 134.

⁹⁰¹ Monod, J. C., “A rhetorical approach of politics”.

⁹⁰² “Es simplemente erróneo pensar que, por darse el sinsentido del mundo, tuviese que ser concebible y alcanzable también su contrario: la recuperabilidad de aquello que debió perderse, el sentido del mundo y de la vida. De hecho éste no se ha dado nunca y la exigencia de un sentido así se ha creado en la periferia de la cultura de la contingencia. Que se perciba el mundo como algo carente de sentido no significa que pueda experimentarse finalmente –mediante (...) la supresión de las alienaciones– como algo pleno de sentido”. Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, pp. 49-50.

⁹⁰³ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, p. 141.

⁹⁰⁴ “La historia del mundo lleno de sentido y regido por el sentido sólo puede contarse –según han admitido siempre los utopistas– en la forma de un cuento. El sentido siempre significa, además, que se hace patente lo que es importante para todos y cada uno”. Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 65.

⁹⁰⁵ Blumenberg, H., *Trabajo*, pp. 243-244.

toda imagen destruye el ideal: tras cada forma de creación de felicidad para el hombre se esconde un dios invisible. De ahí que ni en el caso de utopías de índole descriptiva se haya configurado un núcleo narrativo e icónico”.⁹⁰⁶ Esto hace evidente que la teoría antropológica de Blumenberg, y su subsecuente “filosofía de la compensación”, tienen cruciales implicaciones y consecuencias políticas que se dirigen, polémicamente, contra toda forma de autoritarismo o absolutismo tradicionalmente denominado “de derechas”, como la teología política de Schmitt, así como contra ciertas teorías de la alienación, agrupadas por el discurso común bajo el epígrafe “izquierda; todos sus estudios sobre la metáfora de la “verdad desnuda” pueden ser leídos como una crítica a todas las teorías de la desalienación, como las analizadas en la segunda parte. Se trataría de formas retóricas de la “antiretórica”, del despertar y del desenmascaramiento (*Entlarvung*).⁹⁰⁷ En lugar de seguir esta línea sugerida por Monod, que remite esta retórica antiretórica a Marx y Rousseau, se puede buscar un representante contemporáneo de dicha corriente y enfrentarlo polémicamente con Blumenberg, cumpliendo con la idea schmittiana de que todo concepto es un concepto polémico, y que sólo se entiende en el contexto de la situación concreta. Debord puede ser, como uno de los autores más influyentes en las revueltas estudiantiles del ’68, un ejemplo útil. Frases suyas aparecen, o pueden ser leídas, como exactamente opuestas a las teorías de Blumenberg: “Tout ce qui était directement vécu s’est éloigné dans une représentation”.⁹⁰⁸ Para Blumenberg, la vivencia directa e inmediata de la realidad es imposible, insoportable para el hombre, y justamente su alejamiento, su distanciamiento representativo, es la condición de posibilidad de la existencia humana; es lo que consigue abrir una distancia espacio temporal, precaria y finita, en la que puede surgir un “mundo de la vida”, en el que el hombre actúa y no reacciona inmediatamente a impulsos, y que constituye incluso lo propio de la hominización. Sin distancia y sin representación no hay ni espacio ni tiempo; la distancia conseguida es ya por sí misma un mundo ganado. La vivencia directa, inmediata, es lo propio del animal, que reacciona a su “circunmundo”. El hombre, en cambio, debe crearlo.⁹⁰⁹ Sin esta distancia el hombre quedaría paralizado, petrificado en la pura “sensación-impresión” de lo numinoso. El hombre no tolera la manifestación directa de la realidad, como tampoco tolera la manifestación directa de Dios. Existe una imposibilidad específicamente humana para restablecer la unidad de

⁹⁰⁶ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 284.

⁹⁰⁷ Monod, J. C., “A rhetorical approach of politics”.

⁹⁰⁸ Debord, G., *La société du spectacle*, Gallimard, 1992, § 1.

⁹⁰⁹ Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

vivencia y realidad, que sería la característica de aquello que posee un ambiente propio: el animal.⁹¹⁰ El hombre es el animal que hace algo *en lugar de*, que representa la realidad y que actúa en lugar de reaccionar, que tiene un comportamiento en lugar de una conducta, que se representa la realidad, en vez de vivirla directamente. No posee un “mundo”, sino que tiene que formarlo. La inmediatez significaría su disolución en la nada, su numinosa muerte o su vuelta a la pura animalidad. En este sentido, lo que para Debord es alienación humana, para Blumenberg, (y para Marquard), constituye lo propio del hombre.

“Le spectacle est la réalisation technique de l’exil des pouvoirs humains dans un au-delà; la scission achevée à l’intérieur de l’homme”.⁹¹¹ Para Blumenberg, la representación, por ejemplo la del mito, es la realización técnica del exilio de los poderes de la realidad en un más allá, en la representación de un origen, lo que lo convierte en inaccesible. La escisión del “absolutismo de la realidad” en distintos poderes identificables, su división, contrapeso y distanciamiento, con los medios de la nominación, que hacen posibles las historias, y de la metáfora, la analogía de lo desconocido con lo conocido. Sólo así surge la posibilidad de un espacio y un tiempo, la formación de un mundo de la vida. Porque no puede vivir sino “alienado” de la realidad, a través de su representación distanciada, parcelada, separada y escindida. Ante la carencia de un “circunmundo”, vivir “alienado” es la única posibilidad humana. “La séparation est l’alpha et l’oméga du spectacle”.⁹¹² Para Blumenberg, al contrario, es el alfa y el omega de la humanidad, de la hominización. El hombre “se hace hombre” la primera vez que logra crearse un mundo mediante la separación de la realidad, no vivir directa e inmediatamente inmerso en ella. “Le spectacle est le capital à un tel degré d’accumulation qu’il devient image”.⁹¹³ Esta afirmación se podría parafrasear blumenberguianamente como: la representación es la realidad en un tal grado de disgregación y separación que deviene mundo, hace posible un mundo, forma, crea un mundo (de la vida). En definitiva, lo que para Marx, los marxistas y Debord (para su antropología escatológica) es el surgimiento de la alienación en lo imaginario como un efecto de lo simbólico, de la fantasmagoría de la mercancía, es, para Blumenberg, lo que hace del “organismo animal humanoide” un hombre, lo que constituye la “esencia” del

⁹¹⁰ Quizá con ello tenga que ver que en las representaciones del reino mesiánico futuro los hombres “recuperen” una forma animal, teratomórfica. Véase, Agamben, G., *Lo abierto*.

⁹¹¹ Debord, G., *La société du spectacle*, § 20.

⁹¹² Debord, G., *La société du spectacle*, § 25.

⁹¹³ Debord, G., *La société du spectacle*, § 34.

hombre, animal que se separa de la realidad, que la simboliza y la objetiva, haciendo posible el campo de juego de su finitud. La filosofía no puede ni debe unir, escatológicamente, lo separado, y en este sentido no puede superar a la teología. La filosofía sólo es posible como vida en la escisión, como compensación, como filosofía *en lugar de* teología o metafísica especulativa.

Quizá quepa hablar, aun a riesgo de repetirme, de una antropología filosófica que se opone a una antropología escatológica, la segunda heredera directa de viejos sueños salvíficos y teodiceicos, que escatologiza al hombre para que en él coincidan esencia y existencia, conducta y mundo, reacción y estímulo. Para que desaparezca la duda como suspensión e indeterminación. La antropología filosófica se muestra como heredera del distanciamiento y del trabajo de y sobre el mito,⁹¹⁴ continuadora de su función. Y al igual que la antropología filosófica, el resto de “ciencias humanas” o “del espíritu” son herederas de ese trabajo, y, en este sentido, “secularizaciones” o “reocupaciones” del trabajo y de la función del mito,⁹¹⁵ que no construyen teodiceas sino, justamente, compensan su falta, que no construyen escatologías o “apocalipsis decisionistas”, sino que son formas de trabajo distanciado, de reacción diferida, retórica.⁹¹⁶ “La metáfora absoluta, como hemos visto, irrumpe en un vacío, se proyecta sobre la *tabula rasa* de lo teóricamente incompletable; aquí ha ocupado el lugar de la voluntad absoluta, que ha perdido su vivacidad. A menudo, la metafísica se nos mostró como metafórica tomada al pie de la letra; la desaparición de la metafísica llama de nuevo a la metafórica a ocupar su lugar”.⁹¹⁷ La retórica es también esa “reocupación” del espacio vacante, o la forma de no llenarlo con absolutos paralizantes.

La carencia de evidencia, determinada por la falta de acceso a un orden cósmico o a una verdad garantizada por Dios, hace de la situación del hombre una situación retórica. Obliga, en la modernidad, a organizar la sociedad de un modo no absolutista, en contra del que exigen aquellos que creen encontrarse en posesión de una verdad que se impone por sí misma, o aquellos que creen en una justicia incondicionada. El descubrimiento de Pascal es el de la contingencia absoluta de todo orden social. Pero

⁹¹⁴ Que se analiza en la parte VI.

⁹¹⁵ Marquard habla de la división de poderes de los sistemas políticos modernos como de una secularización del trabajo del mito en “Elogio del politeísmo. Sobre monomiticidad y polimiticidad”, en Marquard, O., *Adiós a los principios*, pp. 99-123.

⁹¹⁶ Joachim Ritter quien describió las “ciencias del espíritu” como compensaciones del desencanto producido por las ciencias de la naturaleza, y por este camino lo siguieron Lübbe y Marquard, entre otros. Véase “La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna”, en Ritter, J., *Subjetividad. Seis ensayos*, Alfa, 1986, pp. 93-123.

⁹¹⁷ Blumenberg, H., *Paradigmas*, p. 257. Es la última frase del libro.

Pascal no se detiene, según Blumenberg, en esta mera constatación; si bien “l’homme face aux lois de Dieu et de la nature se trouve dans une liberté royale”, el uso que de tal libertad se puede hacer contiene un peligro específico: “Mais c’est lorsqu’il fait usage de cette liberté qu’une mécanique de type spécifique entre alors en vigueur: le fait de ne pas être lié à la loi originelle ne peut jamais être considéré comme liberté à l’égard de la loi *en général*, parce que l’hérétique et le révolté créent nécessairement, par leurs seules forces, une légalité que leur est propre, et à laquelle ils obéissent exactement”.⁹¹⁸ La revolución contiene una mecánica absolutista en sí misma. Tanto Blumenberg como Pascal tendrían a la vista la imposibilidad de lograr la evidencia o la virtud política perfecta, y, en función de esta situación, conviene intentar conseguir y asegurar, al menos, la paz. La retórica aparece como aquella praxis posible para el hombre dada la carencia de evidencia, que la convierte no sólo en un sustituto de la acción y la decisión, sino precisamente en la única posible. Actuar políticamente es actuar retóricamente. Sólo así se podrá evitar el recurso a la fuerza, que es un modo de obligar a que el comportamiento y la acción del hombre se conviertan en conducta y reacción. Más vale que todo quede en palabras: “La acción es lo que compensa la ‘indeterminación’ del ser humano, y la retórica es la fatigosa producción de aquellos acuerdos que, para hacer posible el obrar, deben encargarse, en la comunidad, de la labor de regulación, en vez de hacerlo aquel fondo ‘sustancial’”.⁹¹⁹ La retórica no tiene por objeto la comunicación, en forma bella, de las verdades descubiertas, ni siquiera producirlas como consenso, sino facilitar una solución pragmática para la acción, capaz de compensar aquella carencia de evidencia. De tener acceso a la evidencia se haría innecesario el comportamiento, pudiendo entonces limitarse a reaccionar a lo que la evidencia ordena.⁹²⁰

Según Blumenberg, “le *verum jus*, chez Pascal, ne représente pas un lieu idéal soustrait au monde réel, mais ce qu’on a perdu au jeu à l’occasion du ‘renoncement’ et

⁹¹⁸ Blumenberg, H., “Le droit de l’apparence dans les ordres humains selon Pascal”, pp.167-182.

⁹¹⁹ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, p. 119.

⁹²⁰ Porque la retórica ha cambiado su estatuto. En líneas generales y resumiendo lo que Blumenberg tiene que decir respecto a la historia de la retórica, puede decirse que tanto en la Grecia clásica como durante el periodo medieval cristiano, la retórica era un adorno de la verdad. Su función era servir de soporte y de ayuda para su transmisión. La gran excepción es la concepción de los sofistas. En la modernidad, en la que se ha perdido, o se ha creído perder, el acceso a la verdad, la retórica deja de ser adorno y alcanza rango autónomo. El comportamiento retórico se convierte en una obligación ante la falta de evidencia. Carentes de acceso a la verdad, la acción del hombre no puede fundarse más que en razones insuficientes. El hombre está obligado a actuar con y en forma de retórica, praxis en sí misma. Se puede decir incluso que es tal falta de acceso la que hace del hombre un animal prático, que actúa; de tener acceso a algo como la verdad su acción no sería comportamiento, sino “reacción”, mera “conducta”.

de la révolte de l'homme".⁹²¹ Dada la imposibilidad de volver a acceder a la evidencia de un orden legal válido por sí mismo, el hombre se ve constreñido a la necesidad de someterse a un orden, siempre contingente, si no quiere caer de nuevo en el caos hobbesiano, en la guerra de todos contra todos del *status naturalis*. De aquí se concluiría, para Pascal y también para Hobbes, que el principio que debe gobernar toda teoría sobre el orden social debe ser el de su facticidad.⁹²² La necesidad de autoconservación, legítima por sí misma, es el fundamento de toda praxis política auténtica, no limitada a mera reacción, y esta exigencia está en contra de otra exigencia, la de sentido, característica de todo utopismo. El orden fáctico es legítimo, al menos mientras no haya otro susceptible de sustituirlo; hay una legitimidad de principio, aunque provisional, de lo que efectivamente está en vigor, de lo disponible sin acceso a la evidencia. Como en el caso de Descartes, mientras no se disponga de una alternativa definitiva, en este caso de un orden político definitivo, el derecho pertenece al orden de lo provisional. Este orden provisional sólo puede ser la moral efectiva vigente en el momento concreto. En este punto hay una posible convergencia entre moral provisional y el "orden concreto" de la teoría schmittiana, un ordenamiento vigente anterior a cualquier orden jurídico. Pero quizá en la idea de moral provisional haya una paradoja: si se ha perdido la posibilidad de todo acceso a un orden social definitivo basado en la certeza, la provisionalidad de lo vigente pierde su carácter provisional, y adquiere los rasgos de lo definitivo, si bien susceptible de reformas. La carga de la prueba cae del lado de la reforma.

Moralistas y utopistas sueñan con una situación mesiánica en la que el lobo se hará vegetariano. Pero esto implica que la realidad que conocemos ya no tendrá vigencia, que el concepto de realidad habrá cambiado de tal modo que, en nuestra condición actual, resulta absolutamente inconcebible, es decir, irrepresentable. Se trata de un presupuesto que implica la destrucción de este mundo, es decir, una típica situación escatológica y, por lo tanto, gnóstica. Una recidiva antimoderna. En el fondo, un sueño "reaccionario". Representarse el mundo desde ese cambio del concepto de realidad es imposible, como demuestra el hecho de que utopías y mesianismos tengan que renunciar a las imágenes, en el doble sentido de ser incapaces de representar un mundo semejante a través de ellas, como en el sentido más radical de prohibir toda representación del futuro escatológico o de la sociedad futura. Una iconoclastia

⁹²¹ Blumenberg, H., "Le droit de l'apparence dans les ordres humains selon Pascal".

⁹²² Blumenberg, H., "Le droit de l'apparence dans les ordres humains selon Pascal".

sustancial gobierna sobre este tipo de sueños. Que Marx se negara a escribir, en general, sobre cuál sería la condición de la vida en el reino proletario, no tiene sólo que ver con las dudas que tenía sobre una posibilidad semejante, sino con esta iconoclastia constitutiva de todo utopismo o milenarismo. Precisamente la indeterminación de las imágenes de un futuro redimido es lo que permite al moralista indignado sostener que su mundo es mejor que el que efectivamente hay, y justificar, con ello, su destrucción. Además, hay una tendencia fundamental de este tipo de crítica que la presiona a la acción inmediata. El bien ordena su realización y el tiempo es siempre inminente; la Parusía siempre está ya a las puertas, a punto de llegar, sólo es necesario un esfuerzo más. Este sueño, introducido por el platonismo y radicalizado por el cristianismo, y que reocupa su estructura escatológica, forma parte de aquella supuesta “pérdida de sentido” por ellos originada; una forma de “cólera contra el mundo” cuyo “valor extremo” implica “fomentar su desaparición”.

Porque si bien el cristianismo es “una religión de creación que dota a todo lo existente de la más poderosa de las justificaciones posibles: la de la voluntad de su Dios”, sin embargo, con el Nuevo Testamento, se alcanza el extremo opuesto, la revocabilidad del mundo: “Pero la esperanza mesiánica (...) no podía concebirse o mantenerse si no se proclamaba abiertamente el desprecio de este mundo”.⁹²³ Las filosofías revolucionarias de la historia, reocupaciones seculares de esta vieja posición escatológica, negadora del mundo, son negaciones del carácter fundamentalmente retórico de la situación existencial del hombre, que está privado de todo acceso a una evidencia definitiva. Aspiran a una inmediatez inalcanzable para el hombre, o más bien, negadora del hombre, y pretenden devolverlo a la animalidad.

Pascal sostiene que la validez de los vínculos sociales no se basa en el entendimiento y la razón; el orden político no puede fundarse sobre un “principio de razón suficiente”, porque es siempre un resultado de la contingencia. La misión de la política no es alcanzar algún tipo de orden social o jurídico definitivo, sino garantizar la supervivencia del hombre, es decir, la convivencia pacífica. Resulta evidente el paralelo con Hobbes, aunque, para éste, sí era posible alcanzar la evidencia política: lo definitivamente racional es someterse completamente al soberano. La validez del orden político es del mismo tipo que la validez de la moral provisional de Descartes, no una

⁹²³ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 47.

validez racional, sino sólo una razonable, basada en la “verosimilitud”,⁹²⁴ que procede de su “radicación en la costumbre”, vigencia válida mientras no se disponga de algo mejor. La costumbre ha demostrado, con su supervivencia, su funcionalidad. Es la “segunda naturaleza” cuya reforma debe ser previamente justificada.

Como para Hobbes y Spinoza, para Pascal el orden social tiene su origen en pasiones como el odio, en el puro afán de satisfacción egoísta. También para Blumenberg, el origen del orden político es el *status naturalis* que de modo inmanente se hace insostenible y obliga al hombre al sometimiento. El Estado se hace necesario, como medio de “descarga”, para la vida en sociedad. Permite al hombre cubrir sus necesidades perentorias, liberando sus fuerzas para cuestiones que aparecen, desde el punto de vista del estado de naturaleza, como triviales o como lujos. No teniendo que dedicarse a cubrir sus necesidades primarias de autoconservación, funciones que ha delegado en la institución, el hombre queda liberado para otros objetivos no dictados por la presión de la necesidad urgente. El Estado puede pedir al individuo que se someta, pero, como en Hobbes, no puede pedir que sacrifique su vida. Para Blumenberg, como para Hobbes, la función de la política es la preservación de la existencia. La validez de los vínculos políticos reside en la eficacia demostrada por la costumbre: “La praxis axiomatiza como ‘postulado’ aquello que nos motive a percibir las más grandes posibilidades humanas”.⁹²⁵ Porque, faltos de acceso a la evidencia, la validez de lo que hay, de la costumbre, es una validez funcional, una forma de arreglárselas con la provisionalidad; la retórica es el arte de arreglárselas con la precariedad de las fundamentaciones.

De lo dicho se puede deducir cuál es la propuesta política de Blumenberg, si es que hay una en un sentido concreto y no una adaptación en función de las posibilidades de cada caso. Según Monod, en el temprano artículo sobre Pascal, Blumenberg encuentra que la “crítica social” de éste es más radical que otras posteriores, al mostrar la ausencia de fundamento “real” o racional de cualquier orden social, que tendría su única base en la fuerza y en la imaginación. Además, para Blumenberg, Pascal también sería original en sus conclusiones: si la crítica social es llevada hasta el final, se puede descubrir en la raíz de cualquier orden social la amenaza del caos. Por tanto, es más

⁹²⁴ El capítulo octavo de *Paradigmas* lleva por título “Terminologización de una metáfora: ‘verosimilitud’ (*Wahrscheinlichkeit*)”. “‘*wahr*’ means ‘true’ and ‘*scheinlich*’ means *apparent*, also a fake appearance.... An appearance of truth that can be delusive... but there are chances that it is true... We see how ‘rhetorical’ such a category can be, maybe is it the ontological category of rhetoric, as Cicero seems to have seen it”. Monod, J. C., “A rhetorical approach of politics”.

⁹²⁵ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, p. 136.

sabio políticamente preservarla de su inevitable hundimiento en dicho caos que continuar la crítica hasta el final.⁹²⁶ También en el artículo sobre la actualidad de la retórica se refiere a Pascal y su *argument du pari*, que a Blumenberg sigue pareciéndole ilustrativo de la posibilidad de que, ante el riesgo cierto de error, el hombre necesita apostar por aquella de las alternativas que sea más favorable a su autoafirmación. Aquella que, en la experiencia práctica, ha “demostrado” su validez; la que, pese a generar dudas sobre su validez última y sobre su fundamentabilidad, se ha mostrado fiable a través de una larga experiencia: “La retórica es aquí también el arte de persuadirnos a no considerar aquello que se opone a la apuesta a favor de estas posibilidades”.⁹²⁷

Cabe preguntarse si Blumenberg no descuida, en su elogio de la retórica, los riesgos que tal apuesta conlleva, los específicos peligros y patologías demagógicas a las que fácilmente es arrastrada. Especialmente, la facilidad con la que se entrega a lo que Spinoza denominó “las pasiones tristes”, como el odio y el resentimiento, que tan eficazmente han sido explotadas a lo largo del siglo XX.⁹²⁸ Es probable que Blumenberg prefiera estos peligros a la paz del Leviatán. Pero también puede ser que piense, como en el caso del mito, que la retórica es muy importante para despreciarla y dejarla en manos de los demagogos. En todo caso, los riesgos están ahí, no son suprimibles; contar con ellos forma parte de la responsabilidad humana. Pero aparece una dificultad mayor cuando se considera que la retórica a la que parece referirse, es la que los sofistas ejercitaban en el ágora de la polis antigua, cuyo injerto en una sociedad de medios de comunicación de masas parece, al menos a primera vista, un tanto forzada, por no decir que resulta, directamente, un sueño utópico. En mi opinión, Blumenberg descuida, en su elogio de la retórica como arte político, las condiciones sociales y económicas que hacen posible el acceso al discurso público en una sociedad de masas. Quizá no se pregunta a quién puede servir hoy la retórica, una pregunta que a Schmitt no se le pasa por alto. Para Monod, Blumenberg es consciente de los peligros y los límites de su actitud “pascaliana” respecto al orden social, que puede alcanzar por una parte lo que Schmitt denominaría un falso a-politicismo, en tanto que se convertiría en mera defensa del *status quo* vigente, y, por otra, en una actitud cínica respecto a

⁹²⁶ Monod, J. C., “A rhetorical approach of politics”.

⁹²⁷ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, p. 136.

⁹²⁸ Sobre este tema ha sido de gran utilidad el ya mencionado libro de Bodei, *Geometría de las pasiones*. También algunos de los capítulos dedicados a Sorel y Le Bon en *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, El cuenco de plata, 2006.

cualquier orden social, que parece que sólo necesita cumplir la condición de estar efectivamente en vigor para demostrar su eficacia, y, por tanto, su validez: “Seul un regard parcourant l’histoire à trois siècles de distance est capable de se poser la question des dangers inhérents à l’ethos politique de Pascal. Ce regard voit dans la ‘pensée de derrière’ –au sens précis du terme– une disposition à se laisser tenter par toutes les attitudes qui se répandent dans le monde moderne, ces derniers temps plus précisément, et qui se manifestent dans le domaine de l’ironie et du cynisme”.⁹²⁹ Quizá el criterio de la funcionalidad no pueda considerarse finalmente un criterio auténticamente político, pues en lo que a eficacia se refiere no es posible distinguir entre las costumbres vigentes en diferentes casos, que deben ser consideradas válidas por el mero hecho de estar, efectivamente, en vigor. Pero incluso puede irse más allá, porque reducir la validez de la costumbre a la eficacia que su prolongada vigencia prueba, puede convertirse, fácilmente, en parálisis política. El propio Blumenberg se pregunta “que peut bien signifier, pour notre époque, l’exigence de préserver un trésor de formes advenues historiquement, mais dont l’enracinement historique et la diversité sont détruits ou dévalorisés?”⁹³⁰ El peligro reside en que el elogio de la retórica y de la costumbre parece ser siempre un elogio tardío, que sólo llega cuando ya no hay conjuntos de costumbres distintos y disponibles que pudieran ser elogiados y utilizados para favorecer a unos sobre otros, o para que se contrapesen mutuamente, o para crear con ellos nuevas combinaciones posibles. La retórica, al menos desde un punto de vista antropológico, parece un instrumento débil, en las condiciones contemporáneas, para defenderse de las tentaciones totalitarias. El problema es el acceso mismo al discurso público. Monod también se lo pregunta: “How to avoid that the rhetorical view of politics entails the cynism of a fake ‘public sphere’ manipulated by mass-media and capitalistic groups? Does not Blumenberg falls into a political fatalism or a social pessimism that considers that the emancipatory projects are doomed to open the way to chaos?”⁹³¹

En una sociedad como la actual existe un peligro mayor, subrayado por Debord, al que he usado instrumentalmente para ilustrar el significado y el valor de la retórica desde el punto de vista de la antropología filosófica. Y es que todo devenga “espectáculo”, y con ello, pura dominación psicotécnica de la opinión pública. Una

⁹²⁹ Blumenberg, H., “Le droit de l’apparence dans les ordres humains selon Pascal”.

⁹³⁰ Blumenberg, H., “Le droit de l’apparence dans les ordres humains selon Pascal”.

⁹³¹ Monod, J. C., “A rhetorical approach of politics”.

nueva forma de absolutismo, pero esta vez un “absolutismo de la retórica”, o de la representación. Siguiendo esta línea, desarrollada entre otros por Agamben,⁹³² se puede sospechar que el gobierno de la opinión pública, a través de los medios de comunicación de masas, resulta ser el complemento perfecto del “gobierno espiritual” de la economía de mercado, “economía de salvación”, más allá de toda distancia y toda división de poderes, alejado en una nueva forma de invisibilidad irrepresentable y bloqueadora de todas las historias. La retórica, cuyo lugar actual no puede ser la plaza pública, sino los medios de masas, pierde su carácter de praxis política y se convierte en “reacción”, en “conducta”, en *doxa*, en canto de alabanza al propio gobierno de la opinión. Cuando Blumenberg desarrolla sus ideas sobre la actualidad de la retórica es 1971; el ’68 ha quedado atrás, pero Blumenberg todavía escribe bajo el impacto de sus reivindicaciones referidas a la “vivencia inmediata”, “la experiencia auténtica” y la reivindicación de la utopía como poder de la fantasía. Hoy el Muro de Berlín hace mucho que cayó. El Capital parece haber obtenido una victoria definitiva; caídas las barreras que lo contenían, domina más allá de cualquier viejo derecho social compensador, que se descubre como concesión temporal hecha a la mano de obra para que no se pasara al enemigo. La retórica, en esta nueva situación, no parece ser capaz de distanciar, visibilizar y dividir un poder más allá del alcance de cualquier descarga, sino que aparece absolutamente subordinada a su dominio. Es más, el propio capitalismo genera sus propias “retóricas”, y las vende en forma de mercancía. Yo no creo, como Monod, que “a positive view of rhetoric implies a positive view of deliberation and of the parlementarist dimension of democracy”; puede ser perfectamente compatible con una forma de aristocratismo, que pudiera estar más cercano a la posición política real de Blumenberg, en la medida en que tuviera una. La retórica, tal y como la comprende el filósofo de Lübeck, es fin en sí misma, no busca el “consenso deliberativo” y menos todavía una decisión. Es, ella misma, acción, decisión. El parlamentarismo, como enseña Schmitt, pero no sólo él, puede perfectamente ser la “forma mercancía” de la democracia. La palabra, el discurso, la retórica, se han mostrado perfectamente expropiables, incluso los más susceptibles de expropiación. Klemperer lo dejó claro. Entonces la acción del discurso, la retórica, queda ella misma sometida a violencia. Foucault muestra que discurso y retórica no pueden ser separados del resto de papeles sociales; es más, que la posibilidad misma de acceder al discurso es un privilegio. Los

⁹³² Agamben, G., *Il Regno e la Gloria*.

miserables de la tierra no exigen retórica que los descargue del absolutismo, exigen comer.

Blumenberg ha sido caracterizado a menudo como “conservador”, y aquí no hemos seguido, en principio, una línea distinta. Si el poder estatal cumple una función preservadora de la existencia, está inmanentemente tan legitimado como lo estaba en tanto encarnación de lo Absoluto en Hegel. Según la antropología del animal carente, un orden social puede alcanzar tal grado de seguridad sustitutiva que llegue hasta la parálisis del aburrimiento. Y “el hombre como el ser que se aburre tiene necesidades dramáticas”.⁹³³ Una sociedad cerrada sobre sí misma podría alcanzar el estado en el que las necesidades dramáticas del hombre habrían de ser satisfechas. La “revolución” del ’68 habría sido fruto de esta necesidad de dramatismo. Pero el capital también parece disponer para esto de mecanismos sustitutorios: la industria del ocio.

Finalmente, puede decirse que toda su filosofía tiene el mismo estatuto que la retórica: el medio que el hombre tiene a su alcance para arreglárselas con una realidad que lo supera y con la precariedad de su condición. Es una forma de retórica que hace lo que dice: distanciar, despotenciar y dividir la realidad. Quizá es posible preguntarse, ¿qué puede la retórica, que es praxis y “comportamiento” tal y como la entiende Blumenberg, contra la publicidad? ¿Puede el hombre conservar su capacidad de “acción” y “comportamiento”, su libertad, frente a la “reacción” y la “conducta” a la que lo abocan el sistema de mercado y de publicidad?

⁹³³ Blumenberg, H., “Aburrimiento II”, en *Conceptos en historias*, Síntesis, 2003, pp. 31-34.

V.5 Amistad y enemistad en antropología y política

La distinción amigo-enemigo introducida por Schmitt para definir la categoría de lo político, es retomada por Blumenberg en varios lugares de su obra, pero interpretándola como categoría antropológica. Se ha podido hablar de una “antropologización” de las categorías políticas schmittianas; las categorías del jurista se convierten en categorías antropológicas en el metaforólogo. ¿Cómo se lleva a cabo este proceso? ¿Qué significa que lo que para Schmitt es político para Blumenberg devenga antropológico?⁹³⁴

Ya se ha explicado cómo, según Schmitt, lo político es el grado máximo que una asociación o disociación humana puede alcanzar. Político sería el grado que una agrupación humana preexistente alcanza cuando lo que está en juego es la posibilidad existencial extrema. También se ha señalado la posible incongruencia, señalada por Strauss, de este planteamiento con respecto al hobbesiano. Lo político es, en Schmitt, algo dado por naturaleza, al igual que las agrupaciones; mientras que en Hobbes lo político es lo que se alcanza negando el estado de naturaleza, en el que sólo hay individuos. En todo caso, existe, para Schmitt, una enemistad entre agrupaciones que tiene carácter “natural” o existencial. Esto conduce a que no se pueda distinguir si es el hombre como individuo el que es naturalmente peligroso o si son las agrupaciones de hombres las que lo son. Dejando a un lado esta incongruencia, a mi juicio no aclarada, el hombre, sea en tanto grupo o en tanto individuo, está “natural” o existencialmente en una situación delicada, “arrojado” a un estado que exige prevención y decisión frente a la amenaza.

Se ha hablado también de cómo, en Blumenberg, el principio de razón insuficiente es el fundamento que hace obligatoria la retórica: “el axioma de toda retórica es el principio de razón insuficiente”.⁹³⁵ Y también de cómo este principio tiene su arraigo en la condición existencial del hombre, que, carente de “ambiente” y de “instintos” específicos, “arrojado” en medio de una realidad prepotente e indiferente, se ve obligado a “actuar” en lugar de “reaccionar”, a adoptar un comportamiento en lugar de una conducta, está presionado a crear un mundo (*Welt*) artificial a falta de un “circunmundo” (*Un-welt*) natural. Teniendo esto presente, Blumenberg niega a la

⁹³⁴ Josefa Ros Velasco ha hecho una aproximación a este problema: “La distinción schmittiana amigo-enemigo como categoría antropológica en Hans Blumenberg”, *Eikasia*, nº 43, julio 2013.

⁹³⁵ Blumenberg, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”.

categoría schmittiana de amistad su carácter político; para él, se trata de una categoría antropológica: “La amistad es una categoría apolítica. Es cierto que Carl Schmitt ha hablado de la diferencia elemental amigo-enemigo como de un dualismo político, pero, *sensu strictu*, sólo se *ha referido* al enemigo”.⁹³⁶ La intercambiabilidad “de categorías antropológicas y políticas”, subtítulo del artículo de la nota anterior, implica una inversión de la valoración de las mismas: “tener amigos o buscarlos no puede ser contenido de la política”; cuando en un contexto político o diplomático se habla de relaciones de amistad, no puede ser sino “un fraude con las etiquetas”, ingenuidad o calculado cinismo, “porque todo el mundo sabe que, cuando estén en juego asuntos importantes, actuará sin consultar. Todo el mundo lo sabe, nadie lo dice: existe un silencio retórico”.

“L’inimicizia è una categoria politica, l’amicizia è una categoria antropologica”.⁹³⁷ Para Blumenberg resulta imposible que los pueblos, como unidades políticas, se muestren aprecio o amistad: “Es una broma del lenguaje político decir que se han hallado medidas destinadas a la generación de confianza”. En una crítica de toda estrategia de “educación para la paz”, denuncia el “buenismo” implícito en todo pacifismo ingenuo, que sueña con reinos mesiánicos en los que no sólo “no corra la sangre”, sino en los que “el lobo y el cordero pacerán juntos”, olvidando que la condición “existencial” del lobo, si se permite la expresión, le impide vivir si no es comiendo corderos. En este sueño recurrente en la historia de occidente, hay implícito un dualismo gnóstico que separa, de nuevo, creación y redención: “quien ha concebido la situación mesiánica es distinto de quien ha concebido la creación”. Y precisamente por esta vía estallan los más radicales absolutismos, porque el fracaso del sueño de la paz universal exige, si no quiere renunciar a sí mismo, la búsqueda de un culpable; peor que el odio entre pueblos es “el mito causal de la culpa cósmica”. “Éste es el reverso de la moneda de un mundo lleno de sentido: se puede saber en sí, o creer que se sabe o ser exhortado a saber, quién es en cada caso culpable de cada cosa”.⁹³⁸ De nuevo regresamos a una lucha constantemente presente en la filosofía de Blumenberg, la lucha contra las absolutizaciones y los dualismos implícitos en ellas: las “recidivas gnósticas”.

⁹³⁶ Blumenberg, H., “La lentitud de la razón. Sobre la intercambiabilidad de categorías antropológicas y políticas”, en Blumenberg, H., *La posibilidad de comprenderse*, pp. 116-122. Publicado también como material adicional en el epistolario, con algunas modificaciones que siguen el manuscrito, con el título de “Si deve anche poter non amare”: Blumenberg, H. y Schmitt, C., *L’enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, pp. 134-142.

⁹³⁷ Blumenberg, H., “L’eterogonia di ‘amico’ e ‘nemico’”, en Blumenberg, H. y Schmitt, C., *L’enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, pp. 153-157.

⁹³⁸ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 65.

Esta crítica a los sueños de fraternidad universal, que derivan “el mal en el mundo a partir de *una* sola raíz”, en una estrategia que “concede la licencia para la monstruosidad, impulsa a acciones salvadoras y promete al autor una buena conciencia”, puede considerarse paralela a la crítica que hace Schmitt del humanitarismo, que genera las más terribles guerras en nombre de la humanidad, precisamente porque criminalizan al adversario y lo deshumanizan. Blumenberg no recurra a decisiones que establezcan distinciones entre amigos y enemigos, como el jurista, porque este recurso cae, en realidad, en lo mismo que critica. Sería otra forma de gnosticismo, esta vez decisionista.⁹³⁹ Un paralelo mayor puede establecerse con Derrida. En *Políticas de la amistad* analiza el par amigo-enemigo los discursos, teóricos y prácticos, a lo largo de la historia de occidente, centrando su enfoque en autores como Heidegger y Schmitt. En este par encuentra la clave de la política moderna, su núcleo originario. Los conceptos políticos fundamentales, libertad, justicia, democracia, etc., se construyen sobre la base de la fraternidad, es decir, se orientan a través de la distinción amigo-enemigo. El segundo se hace necesario para imputarle la falta de realización de los ideales de fraternidad. En el lenguaje de la democracia hay una violencia constitutiva, que se manifiesta desde sus comienzos mismos. Las figuras de la fratría, tanto griegas como hebreas, Atreo y Tiestes, Abel y Caín, manifiestan esta doble faz: amistad originaria y a la vez enemistad absoluta. De ahí la dificultad en que se ha hallado la tradición para definir la amistad, cuya causa está, a juicio de Derrida, en el lenguaje universalista que busca principios válidos para todo tiempo y lugar. La democracia liberal reproduce estos supuestos, por lo que excluye a los que no comparten los valores del reino fraternal, en el que sólo los amigos pueden reconocerse como iguales. Por eso invierte la frase de Hölderlin: precisamente donde crece la salvación crece el peligro; donde se apela a intervenciones humanitarias, allí crece la masacre.⁹⁴⁰ Blumenberg dijo algo parecido: “cerca de donde se cree cercana la verdad, anda también el dolor”.⁹⁴¹ La constante frustración política es fruto del autoengaño, implícito en la idea de “fraternidad”. “No es *admisible*, sencillamente, hacer depender mucho de que la gente o los países se aprecien. No se puede apreciar sin que haya consecuencias homicidas. Esto vale para cualquier ordenamiento jurídico”.⁹⁴²

⁹³⁹ Lo político y lo a-político o despolitizador son como dos mundos.

⁹⁴⁰ El discurso para Derrida es una praxis. Derrida, J., “Políticas de la amistad”, en Derrida, J., *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998.

⁹⁴¹ Blumenberg, H., *La legibilidad del mundo*, Paidós, 2000, p. 14.

⁹⁴² Blumenberg, H., “La lentitud de la razón”, pp. 118-119.

Para Blumenberg, como para Schmitt, la función de la política es la autoconservación. Para ambos, lo que se juega en lo político, de modo permanente, es la supervivencia. La diferencia esencial reside en que para Blumenberg, como para Hobbes, la supervivencia que lo político debe garantizar es la del individuo, mientras que, en el caso de Schmitt, la cuestión es, como poco, confusa. De hecho, para el jurista el soberano puede disponer de la vida del súbdito; en cambio, en Hobbes el soberano debe garantizarla. Blumenberg es hobbesiano en este punto. En las filosofías de Blumenberg y Hobbes la enemistad es una categoría “natural”; se da en el *status naturalis*, en el que todos son enemigos de todos. Alcanzado el *status civilis*, permanece como relación entre soberanos (o entre pueblos). Para Blumenberg, la amistad es una categoría antropológica que requiere tiempo. Sólo nace tras el reconocimiento y tras largos periodos de convivencia; para desarrollarse necesita que el *status civilis* haya sido alcanzado. Sólo en la distancia y el alejamiento del estado de naturaleza y de las relaciones políticas, tras un largo trabajo de la cultura, es posible lograr una relación de amistad entre hombres. Sólo bajo la paz del Estado, que se encarga ahora de las relaciones de enemistad, los hombres pueden ganar confianza entre ellos.

Es probable que en un principio Blumenberg vaya más allá, señalando que, desde la Modernidad, el hombre busca supervivir más que sobrevivir, autoafirmarse, entrando de nuevo en la polémica secularista con Schmitt.⁹⁴³ El significado que esto pueda tener tiene que ver sin duda con Nietzsche, pero discutirlo nos alejaría del objeto del trabajo. En todo caso, la política, como ejercicio de preservación y autoconservación, se ve constreñida a la acción inmediata, haciéndose irrenunciable la toma de decisiones. El individuo puede permitirse el rechazo de la acción: “per le sue decisioni che riguardano la sua vita, il soggetto singolo non può certamente attendere di avere a disposizione tutte le informazioni necessarie, e tuttavia ha una maggiore libertà, in quanto può assumersi la responsabilità di un’intera gamma di conseguenze relative al rifiuto di agire: nel caso limite può essere la conseguenza dello scetticismo, dell’ascesi, del quietismo”.⁹⁴⁴ Puede hacerlo porque ya no se encuentra presionado por la situación de emergencia, sino que ha delegado las necesidades urgentes en “instituciones”. Pero la situación política no puede permitirse esta suspensión ascética de la decisión: “politicamente una tale rinuncia non è possibile, perché ogni volta altri soggetti agenti si

⁹⁴³ Ros Velasco, J., “La distinción schmittiana amigo-enemigo”.

⁹⁴⁴ Blumenberg, H., “La finzione dell’onniscienza”, en Blumenberg, H. y Schmitt, C., *L’enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, pp. 119-122.

presentano e si impongono grazie a una qualità, quella di testimoniare e demostrar, che fa parte del repertorio della retorica política e que anzi nel metodo della simulazione è anche una categoría demagógica: quella della risolutezza nel prendere decisiones”.⁹⁴⁵ Esta estrategia retórica es la que llama “ficción de la omnisciencia”, característica del soberano moderno, y que no es, en sí misma, una secularización, sino una “compensazione inevitabile della necessità della sua carica”, que no le deja otro remedio que escenificar “sfacciatamente quel che poco prima sarebbe stata ancora soltanto *hybris*”.⁹⁴⁶ Es una “reocupación”, no una transformación o una transferencia de la omnisciencia divina. De hecho ésta última sería más bien una trasposición de la ficción de la omnisciencia política, característica de la *polis* antigua. Anticipa en este sentido la inversión de la tesis de Schmitt llevada a cabo por Assmann: la ética griega era esencialmente política, porque deducía sus normas del concepto de “hombre excelente” o virtuoso, públicamente reconocido y alabado como tal. La cualificación interna de la virtud y la exterior, atribuida por la alabanza pública de la ciudad, coincidían; es decir, virtud era siempre virtud pública y la acción moral era acción pública, visible, política. La escuela epicúrea es ejemplo de tal desarrollo, exhortando a sus alumnos a comportarse como si Epicuro mismo los estuviese observando. Pero Sócrates separó la cualificación ética de la aprobación de los ciudadanos, extendiendo la validez de las normas éticas hasta la soledad individual, en base a “l’onnipresenza e l’onniscienza degli dei”. “Qui abbiamo il processo inverso della trasposizione dell’onniscienza della *polis* nell’onniscienza degli dèi”.⁹⁴⁷ Todos los conceptos teológicos son conceptos políticos teologizados.

A la razón absolutista, que toma una metáfora en sentido literal, Blumenberg opone, como se ha visto, los rodeos de la retórica, bien por el desconocimiento en el que el hombre se encuentra respecto a lo que realmente es necesario hacer, bien porque lo mejor que se puede hacer es evitar la acción.⁹⁴⁸ La retórica política se opone a la razón absolutista que busca la “verdad desnuda”⁹⁴⁹ y que se convierte en una forma de gnosticismo, en una escatología epistemológica, negadora de la vida, dado que toda

⁹⁴⁵ Blumenberg, H., “La finzione dell’onniscienza”.

⁹⁴⁶ Blumenberg, H., “La finzione dell’onniscienza”.

⁹⁴⁷ Blumenberg, H., “La finzione dell’onniscienza”.

⁹⁴⁸ La retórica es ya una forma de praxis y no puede ser desligada del carácter práxico de la condición humana. Sin duda se está refiriendo a la acción en el sentido de una decisión tajante.

⁹⁴⁹ Metáfora objeto de estudio desde sus primeros trabajos. Véase Blumenberg, H., *Paradigmas*. También Blumenberg, H., “Light as a metaphor for truth: At the preliminary stage of philosophical concept formation”, en Kleinberg-Levin, D., (ed.), *Modernity and the Hegemony of Vision*. The University of California Press, pp. 30-62.

escatología es en su esencia gnóstica.⁹⁵⁰ Como se ha visto en relación a sus comentarios sobre Pascal, desenmascarar cualquier orden social en función de que está fundado sobre la más absoluta contingencia, como exigiría la verdad, no es recomendable, pues desataría fuerzas destructivas, sin poder construir nada que no sea, a su vez, contingencia pura, pero pagando el precio del terror revolucionario. La revolución es el peor de todos los males.⁹⁵¹ La política es un arte retórico fruto de la necesidad de decidir de forma inmediata. Blumenberg decide en favor de la retórica, especialmente ante cualquier pretensión absolutista.

En la política, como en el resto de ámbitos, debe gobernar el principio de razón insuficiente, cuyo corolario es la retórica; lo que debe gobernar la acción política no es la justicia, ni el bien, ni la verdad, a las que no tenemos acceso en base a una razón suficiente, sino el principio de autoconservación. En el caso del mito platónico de la caverna, la idea de bien exige por sí misma la liberación de los presos. La contemplación del bien impone el mandato de su realización. Me refiero a este dualismo implícito entre el mundo de las ideas y el mundo de la apariencia como “presión escatológica a la realización”. La violencia es la consecuencia necesaria. La razón fundada sobre principios suficientes se convierte políticamente en una “razón terrorista”.

Si la filosofía de Blumenberg puede ser reducida, tal y como hace Marquard, a “descarga del absoluto” (*Entlastung vom Absoluten*),⁹⁵² también su estrategia de retórica como política tiene carácter antiabsolutista. Frente al modelo “autoritario” de Schmitt, que ve el Estado moderno como el fruto de la secularización, y que, por lo tanto, tiene el monopolio de la decisión y la capacidad de hacer “milagros legales”, el filósofo de Lübeck sigue más bien el modelo de división de poderes de Montesquieu, sin que pueda ser reducido a él. Para Blumenberg, como para Ferlosio,⁹⁵³ el monoteísmo contiene en sí un dualismo inerradicable, frente a la estrategia policrática del mito: “En la policracia

⁹⁵⁰ Carta de Blumenberg a Schmitt del 7 de agosto de 1975.

⁹⁵¹ Blumenberg, H., “Le droit de l'apparence dans les ordres humains selon Pascal”.

⁹⁵² Marquard, O., “Descarga del absoluto. Para Hans Blumenberg, *in memoriam*”.

⁹⁵³ “El Dios monoteísta se afirma como único y niega todo otro dios, pero al caer en la cuenta de que toda la fuerza de su propia existencia surge del combate y reside en la enemistad, vuelve a llamar de nuevo por la puerta falsa al existente negado y excluido y constituye con él ese extraño *Alter Deus*, tan chocante y contradictorio en las entrañas de cualquier monoteísmo, que es el malo; esto es, el diablo. Sin diablo, el monoteísmo amenaza acabar deslizándose en panteísmo, y el panteísmo resulta sospechoso, intranquilizador o hasta repulsivo, porque disuelve, o al menos aguachina o difumina, la contundencia de la imagen de Dios, la enérgica solidez monolítica de la existencia que de él se predica, que tan sólo se inflama y vivifica en la agitación y el hervor de la pelea y la enemistad”. Sánchez Ferlosio, R., *Sobre la guerra*, p. 48: “Eisenhower o la moral ecuménica”.

mítica un dios puede estar contra otro dios, sin que esto implique, fatalmente, que lo divino sólo puede ser divino aniquilando a todo lo que quiera serlo también. En el politeísmo lo que se enfrenta a un dios es, para poderlo hacer, también un dios, pero no lo antidivino. De ahí que no sea un dualismo metafísico el peligro que surge de la reducción del politeísmo; aquél surge, más bien, de la autoescisión de un monoteísmo que no acaba nunca de solucionar el problema de la justificación de su Dios ante el reproche de haber creado un mundo inadecuado a su esencia”.⁹⁵⁴ Ante el problema teodiceico, que se le plantea necesariamente a todo monoteísmo, lo uno se escinde en dos. La secularización del principio monoteísta llevada a cabo por Schmitt caería en el mismo dualismo gnóstico, y en última instancia maniqueo.

A Schmitt no le queda más remedio que categorizar la política en la forma de un dualismo radical, la que se produce entre lo político y lo despolitizador, lo que lo aboca a una forma de dualismo radical, a pesar de sus esfuerzos a través del dogma trinitario. Esto lo conduce, a su vez, a la moralización de la distinción amigo-enemigo, como señaló Strauss. Quizá por eso la teología se transforma, en su caso, en *stasiología*.⁹⁵⁵ Para Blumenberg, no es casual que tal dualismo surgiera a la vez que el dualismo metafísico de Heidegger entre “autenticidad e inautenticidad”. La amistad no puede ser una categoría política, pues entonces implicaría que los “enemigos” del poder absoluto serían, propiamente, la encarnación del Diablo.

No puede existir amistad en lo político. Solamente “la hay entre hombres, sin duda, no entre pueblos”.⁹⁵⁶ Para un ser inmortal no tendría sentido plantearse la pregunta por la amistad o la enemistad, sino que, disponiendo de tiempo suficiente, podría partir más bien “da un’indifferenza tanto indolore quanto amichevole”.⁹⁵⁷ Pero en el caso humano es este presupuesto el que falta, por lo que se hace absolutamente necesario “decidere rapidamente per l’inimicizia, mentre per l’amicizia si può decidere lungo un arco temporale molto più esteso”. La totalidad de las consecuencias de la decisión inmediata constituye lo “político”.⁹⁵⁸ Enemigo es cualquiera que se acerque. Sólo puede confutar esta presuposición uno “che ha già superato la procedura prolungata del diventare amici”. Sólo una relación prolongada puede generar la amistad,

⁹⁵⁴ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 610.

⁹⁵⁵ “Si en toda unidad es immanente una dualidad y, por tanto, una posibilidad de rebelión, una stasis, la teología parece convertirse en ‘estasiología’”. Schmitt, C., *Teología política II*, p. 131.

⁹⁵⁶ Blumenberg, H., “La lentitud de la razón. Sobre la intercambiabilidad de categorías antropológicas y políticas”, pp. 116-122.

⁹⁵⁷ Blumenberg, H., “L’eterogonia di ‘amico’ e ‘nemico’”.

⁹⁵⁸ Blumenberg, H., “L’eterogonia di ‘amico’ e ‘nemico’”.

porque hacerse amigo exige tiempo; sólo de este modo, con tiempo, la categoría antropológica puede imponerse sobre la política. Para Blumenberg los lazos de amistad sólo pueden tener su lugar en la familia y los cercanos, precisamente entre aquellos entre los que se ha dado una convivencia prolongada en el tiempo, aquellos que han podido convivir juntos y han logrado superar la presión de la finitud. “La ‘escena originaria’ (...) è assolutamente politica”.⁹⁵⁹ Para Blumenberg, el mandato de amar a la humanidad es doblemente falaz: no se puede amar a todos y no se puede amar por el mero hecho de desearlo, menos aún como consecuencia mandato. Esto pone en evidencia la diferencia específica que se da entre familia y sociedad: en la familia, lugar de los vínculos de parentesco y de una prolongada convivencia, puede darse amistad; la enemistad, en cambio, es lo que caracteriza las relaciones políticas. Para que los encuentros tras la expulsión del paraíso no fueran demasiado arriesgados, el reconocimiento entre parientes y entre amigos se perfeccionó progresivamente, haciéndose posible sólo con la percepción lejana de algunos rasgos o indicios; esto comportó, como efecto secundario, que los extraños pareciesen todos iguales. Y esto tiene consecuencias a largo plazo.

“Si l’Europa smantella i suoi confini interni, con ogni probabilità i suoi confini esterni diventano ancor più impermeabili”.⁹⁶⁰ En un mundo que la llamada “globalización”, fenómeno que ya diagnosticara y analizara Marx, ha hecho más pequeño, la proximidad entre los hombres es más grande que nunca. A esto hay que añadir la superpoblación y la concentración en megalópolis, lo que los aproxima aún más: “Quanto più vicini a noi si fanno i prossimi, tanto più lontano ci spingono gli estranei”. La ilusión de la amistad política convierte en enemigos a los excluidos de esa “amistad”. De este modo, crece el miedo a los otros, lo que hace de este mundo más angosto un mundo potencialmente más racista de lo que lo fuera el del siglo XX. Diagnóstico aterrador, porque al mismo tiempo se ha convertido en un mundo que no puede permitirse enemistades internas: “l’eccesso dei suoi mezzi di annientamento ha roto ogni rapporto con la possibile veemenza dell’animosità”.⁹⁶¹ Aquí se sitúa la crítica a toda retórica humanitaria a la que ya me he referido, un rasgo que comparte con su rival Schmitt. Porque a esta circunstancia política corresponde “una gonfia retorica

⁹⁵⁹ Blumenberg, H., “L’eterogonia di ‘amico’ e ‘nemico’”. Blumenberg imagina cómo habrían imaginado, a su vez, otros filósofos el primer encuentro de un hombre con otro, o el encuentro de dos extraños. Véase la segunda parte del póstumo *Descrizione del ser humano*, titulada “Contingencia y visibilidad”.

⁹⁶⁰ Blumenberg, H., “L’eterogonia di ‘amico’ e ‘nemico’”.

⁹⁶¹ Blumenberg, H., “L’eterogonia di ‘amico’ e ‘nemico’”.

politica che utilizza il linguaggio della fiducia”. Se trata de una retórica que asocia lo absolutamente inconciliabile, pues pretende que es posible tomar medidas que instauren confianza, y, como se ha visto, la confianza de la que aquí se trata no es un concepto político, sino antropológico.

En esta situación es en la que ha devenido un tópico la afirmación de que “todo es política”, de tal modo que la objeción según la cual si algo es todo, entonces todo es nada, “produce invece un effetto simile al misticismo e come tale viene affrontata: con la prospettiva, periodicamente ricorrente, che niente diventa tutto”.⁹⁶² El monismo se convierte inmediatamente en dualismo. “All’apice del successo del suo sistema, il platonismo genera la gnosi, mentre il monoteismo della salvezza produce il dualismo della predestinazione e della riprovazione”. Por eso, aquello de lo que se ocupa la teología, el absoluto, es algo que no puede ser “né antropologizzata né politicizzata: Dio non è amico di nessuno, né nemico di nessuno”. Lo que se lleva a cabo o sucede en su nombre asume la polaridad de la enemistad absoluta y de la guerra santa. “Non a caso il dualismo analitico-esistenziale dell’*unica* vita, articolato in autenticità-inautenticità, era contemporaneo al dualismo amico-nemico da cui parla Schmitt nel *Concetto del ‘politico’*, dove l’uno è *esistenzialmente qualcos’altro* dall’altro”.⁹⁶³

⁹⁶² Blumenberg, H., “L’eterogonia di ‘amico’ e ‘nemico’”. Lo que en la segunda parte he denominado nihilización del sujeto salvador, generador de un dualismo.

⁹⁶³ Blumenberg, H., “L’eterogonia di ‘amico’ e ‘nemico’”.

V.6 Excurso: absolutismo de la realidad y *status naturalis*, conceptos límite y de la esfera extrema

Quizá no sólo pueda establecerse un paralelo, una analogía o una correspondencia estructural y funcional entre teología política, en tanto ciencia que estudia las diferentes “imágenes metafísicas” del mundo, y la metaforología, en tanto indicadora de los conceptos de realidad dominantes en cada época. Se puede encontrar una aún más profunda, en el sentido de que los conceptos más importantes de la teología política y la jurisprudencia de Schmitt, y de la metaforología y la antropología filosófica de Blumenberg, nacen como conceptos de “la esfera extrema”, son “conceptos límite”. En ambos casos, se trata de conceptos que establecen un límite de lo conceptualizable más allá del cual resulta imposible ir. Lo político en Schmitt es la relación que se establece en la esfera existencial extrema, aquélla en la que se juega la vida y la muerte; “soberano es quien decide sobre el estado de excepción” es el ejemplo de un concepto límite, que “no significa concepto confuso, como en la impura terminología de la literatura popular, sino concepto de la esfera más extrema. A él corresponde que su definición no pueda conectarse al caso normal, sino al caso límite”.⁹⁶⁴ De forma paralela, en Blumenberg lo antropológico, o lo antropogenético, se define desde la esfera extrema, desde “la necesidad de figurarnos un estadio inicial que cumpla con las exigencias de aquel *status naturalis* de las teorías filosóficas de la cultura y del Estado”, y construir, desde allí, un “concepto límite de extrapolación de características históricas tangibles hacia lo arcaico”, el “absolutismo de la realidad”.⁹⁶⁵ Ya se han analizado, en Blumenberg, varios de los casos en los que postular un concepto de este tipo se hace necesario: “mundo de la vida” y “absolutismo de la realidad”, pero también “absolutismo teológico”.

La situación límite es la generadora de significados cuya validez y legitimidad se reclama como existencial; tanto el jurista como el metaforólogo generan sus conceptos desde la “esfera más extrema”. La legitimidad de mitos y metáforas, al igual que la de decisiones soberanas, no es una legitimidad que se imponga a través de la “legalidad” de la razón, sino que surge de una necesidad existencial extrema. La diferencia está, es evidente, en los distintos ámbitos en los que se alcanza la esfera de lo extremo, el estado de excepción, y en las diferentes “respuestas” que emergen de tal excepcionalidad. El

⁹⁶⁴ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 13.

⁹⁶⁵ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 11.

absolutismo de caos y *stasis*, del *bellum omnium contra omnes*, impone la necesidad existencial de la decisión soberana; el “absolutismo de la realidad”, sea fruto de la moderna ciencia, o sea fruto del antiguo “salto situacional”, imponen la misma necesidad existencial de autoafirmación, de distancia y descarga, sea a través de los nombres de los dioses y sus historias, sea a través de metáforas de lo inconceptualizable.

El estado de naturaleza es la guerra de todos contra todos, por lo que “la transición de ese estado arcaico de total desorden e inseguridad al estado estatal de paz, seguridad y orden de una *societas civilis* se realiza sólo en virtud de la aparición de una voluntad soberana, cuyo mandato y orden son ley. En Hobbes se halla la estructura lógica del decisionismo de modo evidente, precisamente porque el puro decisionismo presupone un desorden, que sólo puede ser llevado al orden mediante la decisión sobre el qué (no sobre el cómo)”.⁹⁶⁶ Quizá pueda decirse que, en el caso del desorden presupuesto por Blumenberg, fruto de la moderna “pérdida de sentido” o fruto del “salto situacional” arcaico, no es llevado al orden mediante una decisión sobre el qué, sino precisamente a través de una decisión sobre el cómo: distancia, retención, simbolización, metáfora, retórica. Pero el fundamento de ambas posiciones parece ser una similar concepción existencial de las situaciones, que “urgen” e imponen decisiones y estrategias orientadoras.

Blumenberg conduce al hombre, o lo empuja, a la situación límite, excepcional, al modo de la apuesta de Pascal; lo pone ante la urgencia existencial de orientarse, para obligarlo a que, desde allí, dé el “salto” hacia el mundo de los símbolos, de las representaciones, de los conceptos, de la presentificación de lo ausente, que surge de, o es el mismo que el de la técnica.⁹⁶⁷ El hombre, remitido a sí mismo, queda, y no sólo metafóricamente, en estado de excepción, sin ley, instintos o guía que oriente su acción. Esto lo somete a la necesidad de compensar esa carencia o falta de instintos específicos, o más bien de acumulación y sobrecarga de “impresiones”, que impedirían su acción y por lo tanto su supervivencia misma, mediante estrategias de descarga. El aparato conceptual, metafórico, institucional y mitológico que construye es el modo de

⁹⁶⁶ Schmitt, C., *Sobre los tres modos*, p. 31.

⁹⁶⁷ Que razón y técnica surgen de la misma necesidad de orientación ante la sobrecarga de estímulos procedentes del horizonte indeterminado, abierto, y de la falta de instintos específicos que permitan una respuesta automática, es decir, de la necesidad de tomar una actitud ante el mundo que es a la vez una toma de posición ante uno mismo, pues el hombre “no vive una vida, sino que la conduce”, es una tesis procedente de Gehlen. Véase *El hombre*; y el capítulo séptimo de *Antropología filosófica*, “La técnica vista por la antropología”. La razón es una *resonancia* de la regularidad automática de los procedimientos técnicos, una interiorización de su forma; un efecto retroactivo de la técnica sobre el interior del hombre.

compensación y de descarga del que dispone. Toda la técnica, la cultura, las instituciones, incluso todo el desarrollo de aquello que se ha dado en llamar “razón”, no son más que las medidas de excepción tomadas por un organismo sobrecargado, obligado a superar la emergencia de la situación en la que ha sido colocado por la naturaleza. Son la respuesta al *extremus necessitatis casus*, al abandono en el que la naturaleza lo ha dejado, que ha retirado su ley de él, suspendiéndola. Pero a la vez, y en correspondencia circular, el “trabajo” de mitos, metáforas, conceptos, ciencias y técnicas, modernas y arcaicas, es mantener suspendida esa ley, desactivando el cuerpo, sustituyendo las “funciones naturales”, “reocupándolas”. La cultura “reocupa” la posición de la naturaleza, es la segunda naturaleza. El “cuerpo simbólico” se convierte en sustituto del cuerpo físico. De este modo, Blumenberg reasume lo natural en lo cultural, y consigue superar el dualismo naturaleza-cultura, y el resto de dualismos paralelos, pero sólo a costa de eliminar uno de los extremos. “Al desviar consecuentemente las condiciones de su origen a sus mundos materiales, el ser humano *desactivó* para sí mismo las condiciones de ese origen, para vivir en un mundo que ya no se fundara ni se conservara darwinísticamente”.⁹⁶⁸ Un *corpus symbolicum* que es difícil imaginar como distinto de un *corpus mysticum*.

Es una crítica habitual a Schmitt señalar que el uso de la excepción como formadora de categorías, además de tener efectos catastróficos, sería metodológicamente inadmisibile; más si se tiene en cuenta que el estado de excepción se inserta como *extremus necessitatis casus* en el corazón de la teoría política, por lo que la propia política, siguiendo los pasos de su concepto central de soberanía, devendría un concepto límite (*Grenzbegriff*). Si la excepción se trasforma en regla pierde su específica fuerza ilustradora y legitimadora de la regla: “La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla”.⁹⁶⁹ Si la regla de la soberanía es la excepción, surge la pregunta de cuál es la excepción que confirma esta regla de la excepcionalidad; si la excepción se transforma en regla se pierde su carácter único, que sólo es tal por referencia a la regla; se puede llegar a postular una normatividad sin excepciones absolutamente ficticia y una facticidad pura compuesta sólo de excepciones;⁹⁷⁰ ¿qué excepción confirma la regla de la soberanía como excepción? Se

⁹⁶⁸ Blumenberg, H., *Descripción*, pp. 412-413. Cursiva mía.

⁹⁶⁹ Schmitt, C., *Teología política I*, pp. 19-20.

⁹⁷⁰ Este párrafo está inspirado en el análisis de Gómez Orfanel, G., *Excepción y normalidad*, pp. 37-39.

entra en un círculo de aporías en relación a regla y excepción que haría perder todo el poder explicativo de la teoría de Schmitt y nos remitiría, de nuevo, al profesor Mairena.⁹⁷¹ El carácter limitado y circunscrito de la excepción se perdería en la generalidad, se absolutizaría. ¿No es aplicable la misma crítica, y por las mismas razones, a la antropología de Blumenberg?

“Absolutismo de la realidad”, “mundo de la vida” y *status naturalis* son conceptos límite desde los que se determinan y establecen el resto de conceptos. No se trata de hipótesis ni de metáforas, sino de “conceptos límite”, de los que no es posible hablar más que en la forma de la negación. Se trata de puntos ciegos en los que la razón descubre sus propios límites y ha de constatar que no le resulta posible ir más allá. La legitimidad de extraer conclusiones desde esta posición extrema, que además adquieren la forma de generalizaciones válidas para todo “lo humano”, puede ser puesta en duda. “La stessa antropogenesi è già stata la crisi di tutte le crisi”.⁹⁷² Constatar un límite es constatar un no saber, por lo que se hacen dudosas todas las conclusiones que vayan más allá de la constatación fáctica de ese no saber ya más y no poder ir más allá. Para Blumenberg, esto justifica el no atenerse a la normalidad del caso, entendiendo por tal aquél en el que el hombre está ya integrado en un contexto de significatividades que aprende, por ejemplo, por imitación. Porque el hombre nunca está arrojado a sí mismo, sino arrojado en un mundo de la vida.

Si la correspondencia entre la teología política de Schmitt, fundada en la excepción, y la antropología filosófica de Blumenberg, fundada sobre esa misma excepción, constituye o no un caso de secularización, en el sentido de reocupación de posiciones estructural y funcionalmente análogas a uno y otro lado de teología política y antropología filosófica, es algo que es difícil y arriesgado contestar con absoluta rotundidad. Cierta intuición, y también cierta voluntad de ironía, empujan hacia la respuesta positiva, de tal modo que se llegaría a la quizá demasiado contundente afirmación de que la antropología filosófica de Blumenberg y la filosofía de la compensación de Marquard, son formas de secularización-reocupación de la teología política de Schmitt, afirmación que no agradaría excesivamente a los dos primeros.

⁹⁷¹ “La regla ideal sólo contendría excepciones”. Machado, A., *Juan de Mairena*, pp. 159-160.

⁹⁷² Blumenberg, H., “Teología política III”, en Blumenberg, H. y Schmitt, C., *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, pp. 113-117, p. 116.

VI. Entre terror y juego

VI. 1 Schmitt: la irrupción mítica de la realidad

¿Hay en Schmitt una teoría del mito? La pregunta no es banal, pues si bien en su obra se encuentran algunos, comentarios, más bien escasos sobre el tema, hay también otros elementos que merecen ser tenidos en cuenta: en primer lugar su adhesión en un momento dado al “mito del siglo XX”,⁹⁷³ el mito de la raza, al *Führerprinzip*; en segundo lugar el hecho de que su concepto de lo político ha sido interpretado frecuentemente como mítico en sí mismo, como en la recopilación de textos coordinada por Yves-Charles Zarka,⁹⁷⁴ en tercer lugar su antisemitismo, en el que “*el judío*” adquiere también rasgos míticos; finalmente, lo más importante, aquellos escasos textos en los que se enfrenta directamente con el tema del mito, y como resulta congruente en su caso, con el mito político: se trata de su análisis de un detalle del Hamlet de Shakespeare, titulado *Hamlet o Hécuba: La irrupción del tiempo en el drama*, y del texto de 1923 sobre el libro de Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, titulado *La teoría política del mito*, recogido como capítulo cuarto, “Teorías antirracionalistas del empleo directo de la violencia”, de su obra sobre la *Situación histórico-intelectual del parlamentarismo de hoy*, también del ‘23; además, claro está, de *El Leviathan en la teoría del estado de Tomas Hobbes*. Debe tenerse en cuenta que, como se ha visto, hay en Schmitt una crítica a la Ilustración en tanto “desmitologización”, que haría de ella, a su vez y especularmente, un mito.⁹⁷⁵ Son estos los sentidos en los que una teoría del mito puede ser descubierta en Schmitt, aunque jamás formulara expresamente algo así. Rastrear estos sentidos es el objeto del presente capítulo, con el objetivo de enfrentarlo especularmente con el mucho más elaborado “trabajo sobre el mito” de Blumenberg.

⁹⁷³ El libro de Alfred Rosenberg fue, aparte de *Mi lucha* y los *Discursos* de Hitler, la principal fuente ideológica de adoctrinamiento de las masas durante los doce años de terror del Tercer Reich. Militante del *Deutsche Arbeiter Partei* desde enero de 1919 (Hitler no se inscribiría hasta septiembre de 1919), editor del *Völkischer Beobachter* de 1923 hasta 1938. Con la toma del poder fue nombrado Jefe del Servicio de Asuntos Exteriores del Partido Nazi. En 1941, Hitler lo nombró titular del Ministerio de Territorios Ocupados del Este. Fue condenado a muerte el 1 de octubre de 1946 y ejecutado en la horca el 16 de octubre de 1946. Desempeñó una importante función en la promoción de lo que se denominó “cristianismo positivo”, forma racial de cristianismo que negaba las raíces hebreas de las creencias cristianas. Sobre esta corriente ideológica del nazismo, a veces postergada frente al llamado “paganismo” nazi, Steigmann-Gall, R., *The Holy Reich. Nazi conceptions of christianity, 1919-1945*, Cambridge University Press, 2003. Rosenberg, A., *El mito del siglo XX*, Ediciones Wotan, 2002.

⁹⁷⁴ Zarka, Y.-Ch., (ed.) *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, PUF, 2009.

⁹⁷⁵ Adorno, T. y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, 1998.

Como se desprende de lo dicho en el apartado dedicado a lo político, hay en él más bien una dogmática política antes que una mitología, aceptando, al menos provisionalmente, la tajante distinción que creo que existe, siguiendo a Blumenberg, entre ambas. En este sentido limitado considero equivocada la teorización de Zarka y el resto de contribuyentes en el libro mencionado, sin querer descalificarlo por completo, pues sin duda hay indicaciones utilísimas en todas las intervenciones. Sólo que, siguiendo lo dicho, allí donde dice mito habría que sustituirlo por dogma. Pero más allá de esta distinción, lo que resulta relevante para el propósito que guía el presente ensayo son los comentarios sobre el origen de una figura mítica que se encuentran en el *Hamlet o Hécuba* y las reflexiones sobre el mito político y su específica eficacia moderna.

“Como es sabido, el espíritu europeo desde el Renacimiento, se ha desmitificado, tanto como desmitologizado. A pesar de lo cual, la creación literaria europea ha producido tres grandes figuras simbólicas: Don Quijote, Hamlet y Fausto. Y una entre ellas, Hamlet, ha alcanzado la condición de un mito. Son, los tres, destacados lectores de libros, intelectuales, si queremos decirlo de este modo. Los tres son descarriados del espíritu. Pensemos por un momento en su origen y en su procedencia: Don Quijote es español y de un catolicismo puro; Fausto, alemán y protestante; Hamlet ocupa un lugar entre los dos, en la división que ha determinado el destino de Europa”.⁹⁷⁶ ¿Por qué una época desmitificada y desmitologizada sigue generando, al menos en el campo de la literatura, formas míticas? ¿Por qué ha adquirido a juicio de Schmitt rango mítico la figura de Hamlet y en cambio Don Quijote y Fausto sólo han alcanzado el status de meros símbolos? Además de señalar ya en esta frase el carácter mítico de la desmitificación total, es decir, el carácter de mito del proyecto de desmitologización moderno, hay algo en Hamlet que lo distingue sustancialmente de sus dos hermanos menores y que hace de él un mito moderno. La reflexión de Schmitt sobre la obra no será por tanto de carácter literario, incluso no será una reflexión sobre la obra misma, sino sobre aquello que muestra en relación con el destino de la historia de occidente. Pregunta expresamente por la relación entre tragedia y política y en este sentido pregunta por lo mismo que se preguntaron Napoleón y Goethe en su famoso “encontronazo”,⁹⁷⁷ “plantaremos la pregunta por el acontecer trágico, la cuestión por las fuentes de la tragedia, que, en mi opinión, sólo pueden hallarse en una realidad

⁹⁷⁶ Schmitt, C., *Hamlet o Hécuba: La irrupción del tiempo en el drama*, Pretextos, 1993, p. 45.

⁹⁷⁷ Se volverá sobre ello en relación con Blumenberg.

histórica”,⁹⁷⁸ como dice en la observación preliminar. Para él “la fuerza simbólica de su figura ha dado origen a un auténtico mito que se mantiene en su incesante transformación”.⁹⁷⁹ Estamos por lo tanto ante un mito que conserva la plenitud de su fuerza, es un mito vivo, que, como drama de venganza, (la madre de Hamlet ha desposado al asesino de su padre poco después del asesinato), tiene su inserción en la situación política concreta por la que atraviesa Europa. Hamlet se encuentra ante el viejo dilema: su deber de venganza y su vínculo materno. La pregunta por la culpabilidad de la madre se impone por sí misma desde el principio, pero en la obra es evitada y dejada finalmente en suspenso. Schmitt denomina a esto “el tabú de la reina”, que Shakespeare respeta excluyendo la pregunta. ¿Por qué un autor como Shakespeare, que en otras obras no muestra prejuicio alguno en relación con el tema o pasión humana de la que se trate, respeta en este caso un “tabú”; y de dónde surge la fuerza única de este tabú? Para Schmitt la respuesta está en que el tabú es perfectamente concreto: estamos ante una realidad histórica, María Estuardo de Escocia, cuyo esposo Henry Lord Darnley, padre de Jacobo, futuro rey, fue asesinado por el conde Bothwell en 1566, quien se casó tres meses después con María, que aunque negó su culpa no fue creída por todos y provocó un escándalo públicamente discutido. Pero estamos a finales del reinado de Isabel, entre 1600 y 1603, y aún no había sucesor porque la reina aplazaba siempre la decisión. La compañía de Shakespeare, perteneciente al círculo de los condes de Southampton y Essex, apostaron por Jacobo, lo que provocó la condena a muerte de Southampton, no ejecutada, la ejecución de Essex en 1601 y el exilio de la compañía de Londres. Cuando Jacobo ascendió al trono, indultó a Southampton y devolvió a la viuda de Essex los bienes confiscados. Así Jacobo devino sucesor de la reina que había matado a su madre dieciséis años antes. Según Schmitt, “tras las máscaras y disfraces de la escena teatral se vislumbra una realidad histórica temible”,⁹⁸⁰ y es precisamente por eso por lo que Hamlet se convierte en un mito. Es “la poderosa irrupción de la realidad histórica”⁹⁸¹ en el drama. Una esquirla de realidad ha penetrado en la obra estética, dando lugar a un mito. En el rey Jacobo, trasunto de Hamlet, toma cuerpo la completa realidad política e histórica de su tiempo, y no sólo de las guerras palaciegas, sino que “se vio inmerso, más que ningún otro, en el destino de la división

⁹⁷⁸ Schmitt, C., *Hamlet o Hécuba*, p. 5.

⁹⁷⁹ Schmitt, C., *Hamlet o Hécuba*, p. 7.

⁹⁸⁰ Schmitt, C., *Hamlet o Hécuba*, p. 17.

⁹⁸¹ Schmitt, C., *Hamlet o Hécuba*, p. 19.

religiosa europea”.⁹⁸² Hamlet es la encarnación de esa escisión, y la duda que encarna es esa misma escisión, esa *stasis*. Por tanto, para Schmitt el mito surge cuando la realidad irrumpe en el drama, en la historia (*story*).

La estética y la filosofía del arte dominante procedentes del “culto al genio” del *Sturm und Drang* “tienden a considerar la obra de arte como una creación autónoma, cerrada sobre sí misma e independiente de la realidad histórica”. Analizarla en sus vinculaciones políticas les parece una degradación de su valor único. Para esta visión, absolutamente estrecha según Schmitt, la tragedia (y el mito) nace de la expresión de la subjetividad del genio.⁹⁸³ Shakespeare nada tendría que ver con esta concepción estética, pues componía (no se puede decir que escribiera en sentido actual) para una situación concreta, en permanente contacto con la corte y para un público y unos actores muy concretos. El vínculo con la realidad surgía por sí mismo. “Hay algo que limita firmemente la subjetividad del autor teatral así como su gusto por la fabulación; se trata del saber del espectador presente en la representación que ha de seguir, y del espacio público determinado por esa presencia”.⁹⁸⁴

La obra teatral es un juego (*Spiel*) que se juega no sólo al ser representada, sino que en sí misma es un juego que genera su propio espacio en el interior del cual reina una libertad casi ilimitada. Nace un tiempo y un espacio propio del juego que genera la ficción de un proceso autónomo, cerrado. Pero en este punto se hace necesario distinguir drama y tragedia; “lamentablemente nos hemos habituado a germanizar simplemente el término *Tragödie* con la palabra *Trauerspiel*, confundiéndolas”, y Hamlet es calificada de *tragedy* o *tragic history*. Relacionado con esta confusión está el hecho de que en alemán la palabra “Spiel” abarca un campo amplísimo de usos, desde una experiencia auténticamente religiosa hasta el juego inocente de un niño, “desde el imperio del Dios todopoderoso y omnisciente” que juega con sus criaturas “hasta el impulso de seres vivientes irracionales”, pues también los animales juegan. También un músico que sigue una partitura la “juega”.⁹⁸⁵ “Frente a tales soluciones, aceptamos que

⁹⁸² Schmitt, C., *Hamlet o Hécuba*, p. 24.

⁹⁸³ Este tipo de romanticismo ya había sido objeto temprano de sus ataques, Schmitt, C., *Romanticismo político*.

⁹⁸⁴ Schmitt, C., *Hamlet o Hécuba*, p. 31. Que aquí pudiera haber en germen una “estética de la recepción” no puede ser afirmado sin más, pero puede que su sentido, de haberla, no se alejara demasiado de aquella sobre la que trabaja Blumenberg. Recordemos que Schmitt habla de “un *auténtico mito que se mantiene en su incesante transformación*”, es decir, *siempre en recepción*. Ver el siguiente capítulo de esta misma parte.

⁹⁸⁵ Estas y muchas otras variantes aparecen en el admirable intento de Huizinga de construir una filosofía del juego. Huizinga, J., *Homo Ludens*, Alianza, 2000.

al menos para nosotros, pobres humanos, el juego significa la negación fundamental de la seriedad. La tragedia termina donde comienza el juego”.⁹⁸⁶ No se debe dejar que desaparezca la especificidad de lo trágico. En esta época, ya profundamente barroca, el mundo se había convertido en escena, en teatro de representación. Multitud de expresiones dan fe de esta teatralización del mundo.⁹⁸⁷

La “teatralización barroca de la vida” había hecho de la acción pública acción en un escenario, drama. Pero en la Inglaterra Isabelina la composición teatral “todavía no estaba organizada dentro del sólido marco de la estatalidad soberana ni en la paz”; por eso el teatro de Shakespeare es todavía “brutal y elemental, bárbaro”, comparado con el teatro clásico francés. Como tal teatro “era parte de la realidad presente de su época, un fragmento del presente”.⁹⁸⁸ La obra en sí misma era una representación viva de la propia representación que es la vida. Se potenciaba a sí misma como obra sin separarse de la realidad inmediata de la vida. La obra dentro de la obra de Hamlet es por tanto una triplicación, no sólo duplicación. “La obra dentro de la obra del tercer acto no sólo no es una mirada entre bastidores, sino que, por el contrario, es incluso la verdadera obra repetida fuera de los bastidores”. Es en ella donde se muestra el “núcleo de actualidad y presente histórico”⁹⁸⁹ que irrumpe en el drama y lo convierte en tragedia real más allá del juego, y en un mito vivo con eficacia histórica. El “tabú de la reina” y la “desviación del deber de venganza” no son meras creaciones artísticas, sino “datos” que irrumpen en la obra, que gira siempre con temor alrededor de ellos. Esta esquirla de realidad terrorífica alojada en medio del drama (*Terror*), que escapa a toda posible creación del artista, no puede disolverse en juego (*Spiel*). Hay una “realidad inalterable”, “una roca muda”, sobre la que choca como su límite infranqueable toda creación poética. Son esas esquirlas escapadas de la realidad las que no pueden ser objeto de juego y las que constituyen el núcleo de “un mito vivo”. La tragedia de Shakespeare no es un “intento de una humanización por el arte”; su grandeza se halla en que “movido por el temor” “extrajo de la masa confusa” “la figura capaz de elevarse hasta el mito”,⁹⁹⁰ elevando su drama a tragedia y a mito vivo. “En los tiempos del cisma religioso, el mundo y la

⁹⁸⁶ Schmitt, C., *Hamlet o Hécuba*, p. 33.

⁹⁸⁷ La influencia de Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, 1990, resulta corroborada por un excursus dedicado expresamente a esta obra, sobre la que a su vez había ejercido influencia la teoría de la soberanía de la *Teología política* y de *La Dictadura*, tal y como reconoce la famosa carta censurada por Adorno y Scholem en su edición de las cartas de Benjamin. Sobre este asunto, Taubes, J., *En divergent accord*.

⁹⁸⁸ Schmitt, C., *Hamlet o Hécuba*, p. 34.

⁹⁸⁹ Schmitt, C., *Hamlet o Hécuba*, p. 36.

⁹⁹⁰ Schmitt, C., *Hamlet o Hécuba*, p. 40.

historia universal pierden la seguridad de su forma y se hace patente una problemática humana de la que ninguna consideración estética podrá apartar al protagonista de un drama de venganza. La realidad histórica es más poderosa que cualquier estética y más poderosa también que el sujeto más genial”.⁹⁹¹

En la segunda parte de este capítulo se analiza la concepción, absolutamente opuesta, al menos en apariencia, de Blumenberg, que cree que el mito no es la “irrupción de la realidad” terrorífica que interrumpe el juego (estético), sino la forma de *Spiel* que permite al hombre escapar del *Terror* de la realidad. Si el mito nace de la irrupción de la historia (*history/Geschichte*) en las historias (*story/Historie*),⁹⁹² para Blumenberg es cierto exactamente lo contrario.

Pero no es este el único punto de contacto en torno al tema del mito que se encuentra en Schmitt, sino que quizá más relevantes son sus reflexiones en torno al problema de la presencia, fuerza y eficacia propia del mito político en la modernidad, su pregnancia histórica. Fundamental es en este aspecto el antisemita *El Leviathan en la teoría del estado de Tomas Hobbes*,⁹⁹³ publicado en 1938, cuando el régimen nazi estaba en la plenitud de su poderío. Pero ya en 1923 había afrontado el problema en relación con el fundamental libro de Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, en un artículo titulado *La teoría política del mito*.

En 1946 apareció *El mito del Estado* de Cassirer, publicado póstumamente tras su muerte en abril del ‘45, y en el que trabajó durante los últimos meses de su vida, cuando ya era ciudadano sueco. En él afirmaba que en los últimos treinta años, entre las dos guerras mundiales, se había vivido un cambio radical en las formas del pensamiento

⁹⁹¹ Schmitt, C., *Hamlet o Hécuba*, p. 26. Su concepción del mito como poder superior a cualquier fuerza humana se parece mucho a su concepción de la historia y la religión cristiana: “La religión cristiana se distingue esencialmente de todas las demás religiones en que sus misterios no son simples doctrinas, símbolos o mitos, sino acontecimientos históricamente concretos, únicos e irrepetibles. Esta irrupción concreta de lo eterno en el tiempo (...)”. Schmitt, C., *La unidad del mundo*, Ateneo de Madrid, 1951, p. 36.

⁹⁹² Por supuesto, me estoy refiriendo a la entrada *historia/Historia* redactada por Koselleck para el *Diccionario de Conceptos Históricos Fundamentales*, publicada con traducción e introducción de A. Gómez Ramos en Trotta, 2004.

⁹⁹³ Zarka cree que los textos de Schmitt, han de ser leídos como “documentos” y que no pueden ser leídos en ningún caso como textos teóricos o filosóficos. El propósito en este apartado es justamente el contrario, dejar de lado, en lo posible, su indudable y permanente antisemitismo, para extraer, si fuera posible, las ideas esenciales sobre lo que es y significa un mito político. Por otra parte, seguir el criterio de Zarka nos dejaría inmediatamente sin textos teóricos auténticos y ante una acumulación masiva de “documentos”. Además, no hay constancia de que haya decidido aplicar el mismo criterio a Heidegger, Jünger, Gehlen y al resto de intelectuales recogidos en Ringer, F. K., *El ocaso de los mandarines alemanes: catedráticos, profesores y la comunidad académica alemana, 1890-1933*, Pomares-Corredor, 1995. Y esto sin pensar en todos aquellos que ofrecían a los tiranos sus programas filosóficos. Zarka, Y.-Ch., *Un detalle nazi*.

político, en el que había aparecido (o reaparecido) con una fuerza incontenible el poder del pensamiento mítico, en contra de los presupuestos que él mismo había asumido en relación con el tema del mito en sus trabajos de los años veinte,⁹⁹⁴ y se preguntaba, entre sorprendido y horrorizado, cómo había sido posible la victoria aparentemente total del pensamiento mítico sobre el racional.⁹⁹⁵ En aquellos trabajos sobre *La filosofía de las formas simbólicas* había asumido un postulado teleológico que suponía que la forma mítica de pensamiento había rendido ya todos los servicios que tenía que ofrecer al hombre y que se encontraba definitivamente superada.⁹⁹⁶ Su reaparición en plena edad científica e Ilustrada y precisamente en la nación más rica e ilustrada de la época, o al menos en una nación no menos ilustrada que las más ilustradas del momento, parecía contradecir completamente sus presupuestos teóricos. En torno a estas preguntas pueden resultar reveladores e ilustrativos los trabajos de Sorel, que además sirven de vínculo entre las reflexiones de Schmitt y las de Blumenberg en torno al tema,⁹⁹⁷ lo que hace necesario un análisis relativamente amplio de su teoría del “mito social”.

Para Sorel, como señala Isaiah Berlin en el artículo que sirve de introducción a la edición castellana,⁹⁹⁸ hay dos naturalezas, una artificial o “naturaleza de la ciencia”, un sistema de abstracciones idealizadas, ficciones fabricadas, y otra que se corresponde con “la naturaleza ‘natural’, la realidad: caótica, terrorífica, integrada por fuerzas ingobernables contra las que el hombre tiene que luchar, que, en parte al menos, debe sojuzgar si quiere sobrevivir y crear”.⁹⁹⁹ No hay armonía preestablecida entre las dos y la vida es una lucha permanente para que las fuerzas de la naturaleza “natural”, de la realidad, no nos devoren. Negarlo, creer en armonías, es ingenuo. Las leyes de la naturaleza que el hombre “descubre”, crea o inventa no son descripciones neutras de la realidad, sino armas estratégicas, en una caracterización que, según informa Berlin, tomó de William James y el pragmatismo. Tomar la naturaleza de la ciencia como leyes divinas o decretos divinos es, para Sorel, un espejismo funesto, que provoca “el delirio salvaje del optimista enloquecido por la resistencia imprevista a sus planes”. Por otro

⁹⁹⁴ Se ha usado la edición inglesa, Cassirer, E., *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 2 Mythical Thought*, Yale University Press, 1955.

⁹⁹⁵ Cassirer, E., *The Myth of the State*, Yale University Press, 1946.

⁹⁹⁶ Se volverá en el siguiente apartado sobre la “filosofía de la historia” implícita en la teoría de Cassirer, objeto de las críticas de su admirador Blumenberg.

⁹⁹⁷ Sorel, G., *Réflexions*.

⁹⁹⁸ Publicación original Berlin, I., “Georges Sorel”, *Times Literary Supplement*, 3.644, 31 de diciembre de 1971. También recogido en Berlin, I., *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*, FCE, 1986, pp. 375-414.

⁹⁹⁹ Berlin, I., “Prefacio” a Sorel, G., *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, 2005, p. 15.

lado, también existe el peligro del desánimo, cuando se renuncia al esfuerzo que la realidad exige: entonces el hombre se acomoda y se entrega al quietismo y al hedonismo. Para escapar de este dilema no hay que recurrir, según la teoría de Sorel, a la posesión de ideas comunes o de convicciones racionales universales, sino que lo que crea los vínculos que pueden salvar al hombre son los lazos comunitarios del esfuerzo en común, la energía desplegada en la acción y no el acuerdo logrado por la armonización racional de intereses, que convierte a todos en egoístas puros que sólo renuncian a su interés precisamente en favor de sí mismos: “Une telle morale abstraite ne peut être que prodigieusement dépourvue d'efficacité; (...); je pense qu'il n'y a pas là une raison sérieuse pour faire agir un homme”.¹⁰⁰⁰ Como para Nietzsche, también para Sorel, Atenas creó obras inmortales hasta que apareció el espíritu corruptor de Sócrates, que desintegró la unidad heroica de aquella polis sembrando la duda. En Platón ya está totalmente desarrollada la glorificación de la abstracción y la utopía,¹⁰⁰¹ fin de la vitalidad de la polis.¹⁰⁰² La confianza en la providencia que gobierna la historia fue un medio que los hombres encontraron para no entregarse a la nada o caer de nuevo en manos de las terribles potencias de la realidad. Esta confianza optimista, “hebraica”, en la teleología de la historia ha dominado los tres últimos siglos. Pero Sorel rechaza tanto la doctrina griega de la salvación por el conocimiento, en la forma de teoría, como la doctrina cristiana, que hace de la historia una teodicea.¹⁰⁰³ Él confía en la ciencia, pero en ningún caso como respuesta, sino como arma; no como análisis de la realidad, sino como instrumento. No se debe confundir progreso técnico con progreso moral o cultural.¹⁰⁰⁴ Las “ilusiones del progreso” no son sino refugio de débiles. La libertad no es, para Sorel, un ideal, sino “una realidad, la sensación del esfuerzo provechoso”. Después de los griegos de Homero fue la Iglesia primitiva la que sostuvo la bandera de esta libertad vivida, mientras lo que creyeron fue menos importante que la intensidad de la creencia y de la fe. Pero pronto cayó en la rutina, en la burocratización y en la mezquindad de las discusiones sobre el dogma, perdiendo con ello toda su fuerza vital. Lejos de conseguir imponer al mundo pagano una reforma inspirada en sus valores, la

¹⁰⁰⁰ Sorel, G., *Réflexions*, p. 150.

¹⁰⁰¹ “Ces mondes artificiels disparaissent généralement de notre esprit sans laisser de souvenirs ; mais quand des masses se passionnent, alors on peut décrire un tableau, qui constitue un mythe social”. Sorel, G., *Réflexions*, p. 25. Blumenberg desarrolla una crítica similar al platonismo.

¹⁰⁰² Sobre estas acusaciones volveremos a propósito de Blumenberg, cuya crítica a Platón es en muchos aspectos similar a la que aquí hace Sorel.

¹⁰⁰³ Berlin, I., “Prefacio”, p. 20. Se trata de una crítica similar a la de Blumenberg.

¹⁰⁰⁴ De hecho dedicó una importante cantidad de artículos y libros a refutar la idea de progreso más allá del progreso técnico. Ver Sorel, G., *Les illusions du progrès*, Slatkine Genève-paris, 1981.

Iglesia se corrompió muy pronto y contaminó su potencia mítica al imitar las formas del mundo profano: “elle avait pris les allures d'une administration impériale et les factions qui la déchiraient étaient bien plutôt exaltées par l'appétit du pouvoir que par des raisons religieuses”;¹⁰⁰⁵ el cristianismo mundanizado (secularizado) era un cristianismo degenerado y de degenerados, que interrumpió la conexión entre la vida social y el espíritu, provocando un demoledor quietismo, generador de desesperación y parálisis mortal. Hoy ha perdido por completo su poder, “Si le catholicisme est aujourd'hui si menacé, cela tient beaucoup à ce que le mythe de l'Église militante tend à disparaître”.¹⁰⁰⁶

A Sorel sólo le interesan los movimientos de resistencia contra la decadencia, la fosilización y la parálisis burocrática de las energías vitales. Por esta vía y bajo la influencia de Bergson desarrolló sus teorías más influyentes (y lo fueron mucho, tanto a derecha como a izquierda): la del mito social, la de la lucha de clases permanente, la de la violencia y la de la huelga general, que están conectadas entre sí en una unidad que no puede prescindir de ninguno de sus elementos sin ser deformada o malentendida. ¿Quién encarna hoy el vitalismo y la fuerza de los antiguos héroes, de los primitivos cristianos, de los santos cruzados o de los condotieros del Renacimiento? Esa es la única pregunta que merece la pena plantearse. Sorel sólo reconoce un grupo social que reúne hoy esas características: en palabras de Berlin, “los redimidos por el trabajo”.¹⁰⁰⁷ Martirio por una causa común, trabajo en común y creación colectiva es lo único que permite la resistencia en el doble frente que atormenta al hombre, los despiadados y funestos amos y las fuerzas terribles de la realidad. Según Sorel, Marx no tuvo en cuenta que lo decisivo es la voluntad del hombre; es demasiado historicista, determinista y relativista, corriendo el riesgo de paralizar de ese modo al hombre.¹⁰⁰⁸ De Bergson aprendió la fuerza de lo irracional, el *élan vital*,¹⁰⁰⁹ el intelecto fosiliza y mata, la realidad tiene que ser aprehendida en imágenes, de modo intuitivo. De Durkheim tomó la idea de que la solidaridad de una sociedad depende de la vigencia de mitos comunes, cuya función es dar cohesión y crear una estructura ordenada.¹⁰¹⁰ Pero para Sorel la función del mito no es estabilizar una sociedad sino dirigir sus energías hacia la

¹⁰⁰⁵ Sorel, G., *Réflexions*, p. 61. Una caracterización similar a la de Hegel.

¹⁰⁰⁶ Sorel, G., *Réflexions*, p. 20, *Lettre à Daniel Halévy*, que sirve de introducción.

¹⁰⁰⁷ Berlin, I., “Prefacio”, p. 23.

¹⁰⁰⁸ Berlin, I., “Prefacio”, p. 27.

¹⁰⁰⁹ Idea que a su vez Bergson tomó de la *vital force* de Emerson. Bergson, H., *L'évolution créatrice*, Les PUF, 1959, en: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.beh.evo>.

¹⁰¹⁰ Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*.

acción. Para ello el mito recurre a imágenes que engendran el entusiasmo e inspiran anhelos, movilizan la voluntad y dan sentido a lo que hacemos. La experiencia enseña que las imágenes de un futuro indeterminado tienen una eficacia movilizadora si cumplen ciertas condiciones: “cela a lieu quand il s'agit de *mythes dans lesquels se retrouvent les tendances les plus fortes d'un peuple, d'un parti ou d'une classe, tendances qui viennent se présenter à l'esprit avec l'insistance d'instincts dans toutes les circonstances de la vie, et qui donnent un aspect de pleine réalité à des espoirs d'action prochaine sur lesquels se fonde la réforme de la volonté*”. Además, estos *mitos sociales* no tendrían el inconveniente de impedir el normal desarrollo de la vida cotidiana de los hombres.¹⁰¹¹ Pero sobre todo no son utopías, hijas del racionalismo y del platonismo, meras descripciones de estados de cosas imposibles que ya nacen muertas por ser incapaces de movilizar la acción. El criterio para juzgar los mitos debe ser, para Sorel, el de su eficacia como “*moyens d'agir sur le présent; toute discussion sur la manière de les appliquer matériellement sur le cours de l'histoire est dépourvue de sens. C'est l'ensemble du mythe qui importe seul*”.¹⁰¹² Los mitos sí tienen la fuerza de transformar las relaciones con el mundo y en el mundo, revelan potencialidades en él y así movilizan la voluntad de los hombres hacia esfuerzos concertados. Un mito de este tipo es la esperanza cristiana en el regreso de Cristo. Los primeros cristianos esperaban la vuelta de Cristo, la destrucción del mundo pagano y la subsiguiente instauración de un reino de los santos ya para la primera generación: “La catastrophe ne se produisit pas, mais la pensée chrétienne *tira un tel parti du mythe apocalyptique* que certains savants contemporains voudraient que toute la prédication de Jésus eût porté sur ce sujet unique”.¹⁰¹³ Y sólo a través de un mito puede el socialismo alcanzar eficacia social y política, convertirse en una “realidad” histórica, porque sólo cuando las masas se apasionan y entran en estados de efervescencia eufórica: “alors on peut décrire *un tableau, qui constitue un mythe social*”.¹⁰¹⁴

A Sorel se le puede considerar como fundador en política de la noción de mito; concibe el mito como un “dispositivo de elucidación que nos ayuda a percibir nuestra

¹⁰¹¹ Sorel, G., *Réflexions*, p. 82. Cursivas mías.

¹⁰¹² Sorel, G., *Réflexions*, p. 83. Cursivas mías.

¹⁰¹³ Sorel, G., *Réflexions*, p. 83. Cursivas mías.

¹⁰¹⁴ Sorel, G., *Réflexions*, p. 24. Cursivas mías. Es evidente que esta teoría del mito social influyó en la forma de pensar de W. Benjamin, aunque a veces se oculte, porque Sorel podía elogiar sin contradecirse a Lenin y a Mussolini a la vez. Merecería un estudio en profundidad sus amplias y permanentes influencias, todavía presentes, en ambos “campos políticos”.

propia historia.¹⁰¹⁵ El mito es creado por el hombre que se remite a lo eterno, en una concepción que retomaría entre otros Eliade, aunque para éste el mito es la salida fuera de la historia, lo que la rompe en pedazos,¹⁰¹⁶ mientras que para Sorel esa remisión a lo eterno no es algo que esté por encima o más allá del mundo, sino que es el modo en que el hombre puede lograr el dominio de la realidad y orientar enérgicamente su acción. Su función no es dictar mandatos u ofrecer ejemplos, sino poner en acción fuerzas capaces de mover la conducta y conformarla a los preceptos y a los ejemplos. *Se pregunta por las fuerzas míticas más fuertes* en un momento dado, cuestión que considera que no es posible resolver sólo desde el terreno de la especulación filosófica, histórica o económica, porque no se trata de un problema abstracto, sino ligado al terreno de los hechos observables: “*Nous avons à interroger les hommes qui prennent une part très active au mouvement réellement révolutionnaire au sein du prolétariat, qui n'aspirent point à monter dans la bourgeoisie et dont l'esprit n'est pas dominé par des préjugés corporatifs. Ces hommes peuvent se tromper sur une infinité de questions de politique, d'économie ou de morale; mais leur témoignage est décisif, souverain et irréformable quand il s'agit de savoir quelles sont les représentations qui agissent sur eux et sur leurs camarades de la manière la plus efficace, qui possèdent, au plus haut degré, la faculté de s'identifier avec leur conception socialiste, et grâce auxquelles la raison, les espérances et la perception des faits particuliers semblent ne plus faire qu'une indivisible unité*”.¹⁰¹⁷

Y, según Sorel, la fuerza mítica más fuerte hoy es la *huelga general*, mito en el que está contenido todo el socialismo, un conjunto de símbolos capaces de movilizar los

¹⁰¹⁵ Freund, J., “Una interpretación de Georges Sorel”, conferencia pronunciada el 25 de noviembre de 1975, en el marco de las conferencias de la Fundación Carl Friedrich von Siemens, Munich. Se reprodujo en la revista *Nouvelle École*, nº 35, enero de 1980, París, Francia. Recogida con introducción a Sorel, G., *Sindicalismo revolucionario*, ENR, 2004, pp. 5-27.

¹⁰¹⁶ Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, 1981. “*El Tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible*, en el sentido de que es, propiamente hablando, *un Tiempo mítico primordial hecho presente*. Toda fiesta religiosa, todo Tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, ‘al comienzo’. Participar religiosamente en una fiesta implica el salir de la duración temporal ‘ordinaria’ para reintegrar el Tiempo mítico reactualizado por la fiesta misma. El Tiempo sagrado es, por consiguiente, indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible. Desde un cierto punto de vista, podría decirse de él que no ‘transcurre’, que no constituye una ‘duración’ irreversible. (...) El hombre religioso vive así en dos clases de Tiempo, de las cuales la más importante, el Tiempo sagrado, se presenta bajo el aspecto paradójico de un Tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos. Este comportamiento con respecto al Tiempo basta para distinguir al hombre religioso del no-religioso: el primero se niega a vivir tan sólo en lo que en términos modernos se llama el ‘presente histórico’; se esfuerza por incorporarse a un Tiempo sagrado que, en ciertos aspectos, puede equipararse con la ‘Eternidad’”, pp. 44-45. *Cursivas del autor*.

¹⁰¹⁷ Sorel, G., *Réflexions*, p. 84. *Cursivas mías*.

sentimientos que responden a las distintas formas de la guerra del proletariado contra la sociedad burguesa. Las huelgas despertarían los sentimientos más nobles y más profundos del proletariado, los de la entrega y el sacrificio, los móviles más fuertes, para Sorel, de la auténtica capacidad de acción histórica: “la grève générale les groupe tous dans un tableau d'ensemble et, par leur rapprochement, *donne à chacun d'eux son maximum d'intensité*; faisant appel à des souvenirs très cuisants de conflits particuliers, elle colore d'une vie intense tous les détails de la composition présentée à la conscience. *Nous obtenons ainsi cette intuition du socialisme que le langage ne pouvait pas donner d'une manière parfaitement claire - et nous l'obtenons dans un ensemble perçu instantanément*”.¹⁰¹⁸ Estudiar estos mitos es el objetivo de Sorel, y considera que es el único modo real de hacer ciencia, que consiste entonces en conocer e identificar las fuerzas activas en el mundo y de hacerse capaz, a través de este conocimiento, de utilizarlas: “C'est pourquoi je dis *qu'en acceptant l'idée de grève générale et tout en sachant que c'est un mythe, nous opérons exactement comme le physicien moderne* qui a pleine confiance dans sa science, tout en sachant que l'avenir la considérera comme surannée. C'est nous qui avons vraiment l'esprit scientifique, tandis que nos critiques ne sont pas au courant ni de la science ni de la philosophie modernes”.¹⁰¹⁹ Para Sorel, sólo los mitos hacen posible la acción en la historia; sin ellos la parálisis sería completa, y es posible estudiar los más eficaces de entre ellos, por ejemplo los del cristianismo primitivo, los de la polis presocrática, los de los cruzados medievales que querían recuperar Jerusalén, los de la nobleza medieval o el moderno mito de la huelga; toda acción con verdadero significado y relevancia depende de un estado de guerra en el que los hombres aceptan tomar parte y que se traduce en la forma de “mitos concretos”.¹⁰²⁰ El bolchevismo ahora triunfante puede fracasar a la larga, pero la ideología no, porque es un verdadero mito y sobrevivirá mezclándose con mitos “qui emprunteront leur matière aux récits populaires de la lutte soutenue par la République des soviets contre la coalition des grandes puissances capitalistes”.¹⁰²¹

Sólo a través de la violencia¹⁰²² pueden alcanzar pregnancia mítica los acontecimientos. Al igual que el cristianismo sólo se afianzó convirtiéndose en una fuerza mítica a través del martirio, la Revolución sólo alcanzó el rango mítico capaz de

¹⁰¹⁸ Sorel, G., *Réflexions*, p. 84. Cursivas mías.

¹⁰¹⁹ Sorel, G., *Réflexions*, p. 100. Cursivas mías.

¹⁰²⁰ Sorel, G., *Réflexions*, p. 143.

¹⁰²¹ Sorel, G., *Réflexions*, p. 200. Appendice III, *Pour Lénine*.

¹⁰²² Sorel distingue entre *force* y *violence*, reservando el segundo término para referirse a acciones de rebelión o subversivas y el primero para los actos de la autoridad constituida.

sustituir al catolicismo con las Guerras napoleónicas: “Protégées par le prestige des guerres de la Liberté, les institutions nouvelles étaient devenues intangibles et l'idéologie qui fut construite pour les expliquer devint comme une foi qui sembla longtemps avoir pour les Français la valeur que la révélation de Jésus a pour les catholiques”.¹⁰²³ La violencia de la huelga es necesaria para generar el mito que la sostenga; la acción directa, revolucionaria, es por tanto el fenómeno social dominante más interesante de la época: se apruebe o se rechace la “acción directa” revolucionaria, lo único evidente para Sorel es que no va a desaparecer, porque hay “des raisons profondes qui assureraient à cette méthode une sérieuse popularité, alors même que tant d'exemples ne montreraient pas sa prodigieuse efficacité. C'est le grand fait social de l'heure actuelle et il faut chercher à en comprendre la portée”.¹⁰²⁴ Los obreros carecen de medios económicos o de influencia social, pero disponen de un medio de acción mucho más eficaz: “ils peuvent faire peur”.¹⁰²⁵ El auténtico socialismo no necesita sólo de las doctrinas científicas de Marx, que conducirían a la parálisis si fueran tomadas en serio, ni de utopías abstractas incapaces de movilizar las energías humanas. Los socialistas, para ser eficaces, deben persuadirse de que la misión a la que están consagrados es formidable, grave, sublime: “c'est à cette condition seulement qu'ils pourront accepter les innombrables sacrifices (...). Quand l'idée de la grève générale n'aurait pour résultat que de rendre plus héroïque la notion socialiste, elle devrait, déjà par cela seul, être regardée comme ayant une Valeur inappréciable”.¹⁰²⁶

En sus comentarios, Schmitt señala que si en la dictadura del proletariado todavía subsiste la posibilidad de una dictadura racional, no sucede lo mismo en el caso de las doctrinas de la acción directa, que Sorel ha tenido el mérito de comprender en su totalidad. El fundamento de sus reflexiones es una teoría de la vida concreta inmediata; a partir de la vida inmanente del proletariado se indican los medios y la fuerza específica de dicha inmanencia, que es una potencia creadora de mitos. Sólo su teoría permite comprender por qué ha sido en Rusia, y contra la propia prognosis de la teoría de Marx, donde el marxismo ha alcanzado el rango de una potencia histórica. “Sólo en el mito reposa el criterio de si un pueblo o un grupo social tienen una misión histórica o si ha llegado su momento histórico”.¹⁰²⁷ Pero justamente esto demuestra, a juicio de

¹⁰²³ Sorel, G., *Réflexions*, p. 64.

¹⁰²⁴ Sorel, G., *Réflexions*, p. 46.

¹⁰²⁵ Sorel, G., *Réflexions*, p. 45.

¹⁰²⁶ Sorel, G., *Réflexions*, p. 93. En este caso cursivas del autor.

¹⁰²⁷ Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*, p. 86.

Schmitt, que la verdadera potencia mítica actual, la más eficaz y movilizadora de las energías, no reside en el proletariado ni es la huelga general, sino que la energía del mito de lo nacional es superior que la del mito de la lucha de clases;¹⁰²⁸ en realidad todos los ejemplos de Sorel demuestran la superioridad mítica de lo nacional sobre lo internacional. Donde ambos han llegado a una confrontación histórica, como en la reciente I Guerra Mundial, el mito nacional ha demostrado ser mucho más fuerte, más eficaz y estar más arraigado que el mito internacional. La revolución sólo ha podido triunfar como mito allí donde se ha unido con la fuerza mítica, más poderosa, de la nación.¹⁰²⁹ Para Schmitt en esto reside la verdad del socialismo bolchevique, que sólo ha podido triunfar gracias a que ha devuelto a Rusia, como idea nacional, la grandeza perdida, ha generado para ella una misión histórica que cumplir: Rusia haya vuelto a ser rusa. También el fascismo es un claro ejemplo del superior poderío y eficacia histórica del mito nacional, y el discurso de Mussolini de octubre de 1922 en Nápoles, justo antes de emprender la “marcha sobre Roma”, es prueba de ello: “Noi abbiamo creato il nostro mito. Il mito è una fede, è una passione. Non è necessario che sia una realtà. È una realtà nel senso che è un pungolo, che è una speranza, che è fede, che è coraggio. Il nostro mito è la nazione, il nostro mito è la grandezza della nazione! È a questo mito, a questa grandezza, che noi vogliamo tradurre in una realtà completa, noi subordiniamo tutto il resto. Per noi la nazione è soprattutto spirito e non è soltanto territorio”.

Schmitt sintetiza su posición relativa a los mitos políticos en el párrafo final, que merece ser citado por extenso, pues servirá de punto de contraste con las teorías de Blumenberg: “La teoría del mito es la más poderosa prueba de que el racionalismo relativo de las ideas parlamentarias ha perdido su vigencia. Cuando los autores anarquistas descubrieron, gracias a su animadversión hacia la autoridad y la unidad, la importancia de lo mítico, estaban contribuyendo, sin querer, a sentar una nueva base para una nueva autoridad, un nuevo sentimiento por el orden, la disciplina y la jerarquía. El peligro cultural de tales irracionalidades es grande. Los últimos sentimientos de solidaridad aún existentes podrán ser anulados por el pluralismo de un inmenso número de mitos. *De cara a la teología política esto supone un politeísmo, igual que todo mito*

¹⁰²⁸ Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*, p. 95.

¹⁰²⁹ Isaiah Berlin, en “La rama doblada: sobre el origen del nacionalismo”, recogido en *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Península, 2002, pp. 383 y ss., se pregunta entre otras cosas por el fracaso de la izquierda a la hora de diagnosticar la superior fuerza del mito nacional, que en general consideraron como mero prejuicio destinado a desaparecer. Un tratamiento algo distinto puede leerse en “Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente”, en Berlin, I., *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*, FCE, 1986, pp. 415 y ss. Sobre el tratamiento del nacionalismo en el propio Berlin: Gray, J., *Isaiah Berlin*, Institució Alfons el Magnànim, 1996.

es politeísta. No obstante, esta fuerte tendencia del presente no puede ser ignorada. Tal vez el optimismo parlamentario confíe en poder relativizar este movimiento y, como en Italia, a la espera de tiempos mejores, aguarde el reinicio de la discusión. Quizá, incluso pretenda exponer la discusión misma a la discusión mientras sólo se discute. Pero, en la discusión reiniciada, no debería conformarse con repetir su pregunta: ‘¿Parlamentarismo? Y, si no, ¿qué?’, haciendo valer que, por el momento, no existe sustituto. Sería ésta una argumentación estéril, incapaz de hacer renacer el tiempo de las discusiones”¹⁰³⁰ Schmitt se entrega, con Sorel, a la elaboración de un mito político, una creación absolutamente artificial, fabricada como el resto de mercancías según la teorización de Cassirer, abandonando sus posiciones “católicas”. Decidido a movilizar las fuerzas irracionales, cabe preguntar si su concepto de “Estado total” no está sencillamente calcado de la teoría del mito social de Sorel. Su admiración por el fascismo existente, que se concebía a sí mismo como una fe, parece señalar en esta dirección.

En 1938 Schmitt vuelve sobre el tema de la eficacia política de los mitos, pero en este caso para analizar uno que, a pesar de ser moderno en un sentido eminente, tiene un origen antiguo, origen que será precisamente la causa de su fracaso como mito moderno, porque la simple mención de su nombre despierta energías y pasiones de todo tipo: “La cita del ‘Leviathan’ *no opera como la simple representación plástica* de una idea, o como una comparación de la teoría del Estado hecha a guisa de ilustración, ni como una cita cualquiera; es más bien *un símbolo mítico, con un trasfondo repleto de sentido*”.¹⁰³¹ El Leviathan es un verdadero mito porque no es una mera imagen, una creación estética o un instrumento retórico para ilustrar una idea, sino porque en él operan fuerzas que movilizan sentidos que están más allá de la mera intención esclarecedora. El objetivo de Schmitt en el libro es comprender si el mito “creado” por Hobbes sirvió o no para superar las guerras de religión, “si prevaleció o no como imagen mítica política en la lucha contra la destrucción judeocristiana de la unidad natural y si fue o no capaz de hacer frente a la dureza y maldad de tan singular contienda”.¹⁰³² Sin entrar a valorar el problema del origen histórico-mítico de estas imágenes bíblicas,¹⁰³³ objeto de interminables controversias teológicas e históricas, su

¹⁰³⁰ Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*, pp. 96-97. *Cursivas mías*.

¹⁰³¹ Schmitt, C., *El Leviathan*, p. 9. *Cursivas mías*.

¹⁰³² Schmitt, C., *El Leviathan*, p. 23.

¹⁰³³ El Leviatán en la Biblia: Isaías 27:1. “Aquel día castigará el Señor / con su espada grande, / templada, robusta, / a Leviatán, serpiente huidiza; / a Leviatán, serpiente tortuosa, / y dará muerte al dragón

interés se centra en analizar “*el mito político como fuerza histórica autónoma*”,¹⁰³⁴ pero no se puede excluir completamente del análisis el pasado y la historia: “Suelen las imágenes míticas ser susceptibles, por esencia, de múltiples interpretaciones y mudanzas. *Las metamorfosis continuas, ‘in nova mutatae formae’, son signos de su vitalidad y eficacia.* En el Leviathan hay una riqueza ingente de interpretaciones teológicas e históricas”.¹⁰³⁵ En la Edad Media surgieron dos grandes corrientes de interpretación del mito del animal marino: la escolástica, que, procedente de la patristica, veía en el gran pez al diablo y en la cruz el anzuelo con el que Dios lo apresa y lo captura, (se supone que Cristo es el cebo), representación que tanto abunda en las iluminaciones medievales, como la del manuscrito del “*Hortus deliciarum*” de la abadesa Herrad von Landsberg (siglo XII) que tanto gustaba y obsesionaba a Schmitt; y la judía, que si bien en un principio interpreta las imágenes míticas de Leviathan y Behemoth como símbolo de las potencias mundiales paganas hostiles a los judíos, en la Edad Media surge una interpretación, y este es uno de los numerosos ejemplos de antisemitismo presentes a lo largo de todo el libro, en la que “se transparenta la situación y la actitud, perfectamente singular y anormal, del pueblo judío, incomparable con la de cualquier otro pueblo. Aquí se trata ya de mitos políticos verdaderamente sorprendentes y de documentos de una intensidad muchas veces mágica. (...). En cualquier caso, el Leviathan y el Behemoth aparecen en esta interpretación como mitos judíos de una lucha de gran estilo”.¹⁰³⁶

La clave de la interpretación schmittiana de Hobbes, más allá del evidente antisemitismo,¹⁰³⁷ es que Hobbes fracasa precisamente por haber invocado un viejo

marino”. (Se hace referencia indirecta a Isaías 51: 9); Salmo 74 (73), 13-14. “Tú con tu fuerza agitaste el Mar, / quebraste las cabezas de dragones en las aguas. / Tú aplastaste las cabezas de Leviatán, / las echaste en pasto a manadas de sátiros”; Salmo 104 (103), 25-26. “Ahí está el mar: ancho y dilatado, / en él bullen sin número / animales pequeños y grandes; / lo surcan las naves, y el Leviatán / que hiciste para jugar con él”; y los capítulos de Job, 40 y 41. También *Talmud, Avoda zara* 3b: “Rav Yehuda dice, (...) En las últimas tres horas del día, Dios se sienta y juega con Leviatán, como está escrito: ‘tú has hecho el Leviatán para jugar con él’”.

¹⁰³⁴ Schmitt, C., *El Leviathan*, p. 45. *Cursivas mías.*

¹⁰³⁵ Schmitt, C., *El Leviathan*, pp. 13-14. *Cursivas mías.*

¹⁰³⁶ Schmitt, C., *El Leviathan*, pp. 16-17. Zarka, como se ha dicho, ha analizado con precisión las implicaciones antisemitas de este tratado central de Schmitt. Zarka, Y.-Ch., *Un detalle nazi*. En realidad toda la interpretación de Schmitt “está ligada a una lectura antisemita de la historia política occidental”, en la que, respecto de algunas interpretaciones del mito, se dice: “La Historia universal aparece como una lucha de los pueblos paganos entre sí. (...) Los judíos están al margen y contemplan cómo los pueblos de la tierra se matan entre sí. A sus ojos, este ‘batallar recíproco’ sucede según la ley. Por eso comen la carne de los pueblos muertos y viven de ella”. Schmitt, C., *El Leviathan*, p. 18.

¹⁰³⁷ En este texto pone en práctica el principio de purificación racial de los textos y limpieza de sangre de las bibliotecas teorizado en el discurso de cierre del Congreso del Grupo del *Reich* de Profesores Universitarios de la Unión Nacionalsocialista de Juristas de octubre de 1936, *La Ciencia del Derecho alemana en su lucha contra el espíritu judío*, recogido en Zarka, Y.-Ch., *Un detalle nazi*, pp. 95 y ss.

mito extremadamente cargado de significados con fuerza propia que terminan por imponerse sobre las intenciones del propio Hobbes. “Para Hobbes, mecanismo, organismo y obra de arte, todo está implícito en la máquina como producto de la suprema energía creadora del hombre. De ahí que a sus ojos, como a los de toda su época, mecanismo y máquina puedan tener significación mítica. (...), hay una mitología maquinista opuesta a la mitología animista de las antiguas religiones. (...). Pero, por la misma razón, su concepto del Estado se torna factor esencial del magno proceso de cuatro siglos que, mediante la ayuda de nociones técnicas, produce una “neutralización” general y convierte al Estado en un instrumento técnico neutral”.¹⁰³⁸ Tras todo el periodo de neutralizaciones y despolitizaciones, provocado por la escisión presente en la teoría de Hobbes entre esfera interior y exterior, pública y privada, entre opinión íntima y conducta externa, etc., que, como analizó Koselleck en su tesis, significó “la serpiente en el huevo” para la teoría hobbesiana, y que acabaría por destruirla desembocando en el “gobierno de la opinión pública” (de los propietarios) teorizado por Locke, es decir, en el liberalismo político,¹⁰³⁹ se produciría la definitiva *desmitologización y derrota de la fuerza y eficacia propia del mito político* del Leviathan. Las energías míticas despertadas por la imagen del Leviathan revierten en el Estado de Hobbes simbolizado en ella, “el hombre humanitario de la Ilustración era capaz de concebir y admirar al Estado como obra de arte; pero su gusto clasicista, su sensibilidad sentimental, no podían menos de considerar al Leviathan, convertido en símbolo del Estado, como una bestialidad o una máquina, especie de Moloch, sin la energía de un mito racional”, y cuando los románticos comenzaron “a ver en el “Estado” una planta, un árbol en crecimiento y hasta una flor, la imagen de Hobbes se hizo grotesca”.¹⁰⁴⁰ De este modo renace la distinción entre Estado y sociedad, que no es sino reflejo externo de la escisión hobbesiana entre obediencia interna y externa, dando lugar a que los adversarios del Estado, “los poderes “indirectos” de la Iglesia y de las organizaciones de intereses”, regresan como “poderes de la sociedad”.¹⁰⁴¹ La esfera privada fue sustraída al Estado y entregada a los poderes incontrolados e invisibles, es decir, irrepresentables y por lo tanto irresponsables, de la sociedad; significó el triunfo de los poderes indirectos, que obtienen todas las ventajas sin asumir ninguno de los riesgos del poder, es decir,

¹⁰³⁸ Schmitt, C., *El Leviathan*, p. 62. Ya se habló sobre “el proceso de cuatro siglos” de “neutralización”.

¹⁰³⁹ Koselleck, R., *Crítica y crisis*.

¹⁰⁴⁰ Schmitt, C., *El Leviathan*, p. 99-100.

¹⁰⁴¹ Bajo las expresiones “poderes indirectos” y “organizaciones de intereses” se refiere a la “típica” forma de actuar del “espíritu judío”, causante final de la ruina del Estado y de la eficacia política de su mito a través de su despolitización neutralizadora.

significó el triunfo del “espíritu judío”. El “método indirecto” emplea la religión, la cultura y la economía, pero a la vez se aprovecha de las ventajas del Estado en su forma de Estado liberal legal positivista, que se convierte en arma de poderes genuinamente antiliberales que se apoderan de él. “El Leviathan, como mito del Estado “máquina magna”, se quiebra por obra de la distinción entre el Estado y la libertad individual, en una época en que las organizaciones de esa libertad individual no eran sino cuchillos con los que las fuerzas antiindividualistas descuartizaron al Leviathan y se repartieron entre sí su carne.”¹⁰⁴² Así fue como el dios mortal murió”.¹⁰⁴³

En definitiva, aunque Hobbes creyó poder utilizar esta imagen para sus fines como un mero instrumento simbólico especialmente impresionante, no se dio cuenta de que “*en realidad, invocaba las fuerzas invisibles de un equívoco mito antiguo*”. Su obra quedó ensombrecida por el Leviathan, y todas sus construcciones y argumentaciones lógicas, claras como eran, *cayeron en el campo de fuerzas del símbolo conjurado*. Ningún pensamiento, por claro que sea, es capaz de sobrepujar la fuerza de las imágenes míticas genuinas”.¹⁰⁴⁴ Las fuerzas del mito están más allá de las del hombre siempre y cuando estemos ante un *mito genuino*; utilizarlo implica invocar poderes con los que ninguna fuerza humana puede medirse, y se corre por tanto el riesgo de ser arrollado por ellos. El caso de Hobbes, que quiso exaltar su Estado, el Leviatán, al rango de persona monstruosa potenciada a nivel mitológico, es un ejemplo. “Las interpretaciones tradicionales de la imagen del Antiguo Testamento tuvieron más fuerza que el intento de restaurar el mito. He ahí por qué pudo quedar cortado sin gran esfuerzo el punto de arranque de un mito nuevo”.¹⁰⁴⁵ El propio Schmitt representa sin duda, otro ejemplo. Invocó el “mito del siglo XX”, el mito de la raza, que se mostró como la más eficaz utilización de un mito en el campo político, para legitimar otro, el del Führer, y sucumbió a su fuerza. *Mito* son aquellas potencias terroríficas que, invocadas, ya no pueden detenerse.

¹⁰⁴² Es una explícita referencia antisemita. “Behemoth aparecerá desde su tierra y el Leviatán surgirá del mar: los dos monstruos (...) servirán entonces de alimento para todos los que quedan”. Se trata del banquete mesiánico de los justos en el último día, donde ya no estará prescrito comer *Kosher*. Ver Agamben, G., *Lo abierto*, donde remite al *Apocalipsis de Baruc*, 29, 4.

¹⁰⁴³ Schmitt, C., *El Leviathan*, pp. 121-122. Cursivas mías.

¹⁰⁴⁴ Schmitt, C., *El Leviathan*, pp. 126-127. Cursivas mías.

¹⁰⁴⁵ Schmitt, C., *El Leviathan*, p. 126.

1.1 Excurso: un mito gnóstico

Schmitt guarda sus distancias ante la mitología política, porque considera que “el peligro cultural de tales irracionalidades es grande” y que los “sentimientos de solidaridad aún existentes podrán ser anulados por el pluralismo de un inmenso número de mitos”. Para su teología política, “esto supone un politeísmo, igual que todo mito es politeísta”.¹⁰⁴⁶ El mito es, para Schmitt como para Sorel, una fuerza capaz de movilizar los sentimientos y las pasiones de las masas, única forma, según ellos, de que éstas adquieran la capacidad de actuar en la historia. En tanto encarnación de las fuerzas de la inmediatez, de las fuerzas elementales de la vida, Schmitt piensa que puede ser un aliado en su lucha contra el liberalismo; y el mito político de las masas modernas es un mito creado en el siglo XIX por el Leviatán, el mito de la nación, que considera que es, con razón, más fuerte que el mito de la revolución y de la huelga general, como la Gran Guerra había demostrado. Schmitt cree poder dirigirlo, según Villacañas, “hacia su conversión en teología, en Estado, en derecho y en ley”.¹⁰⁴⁷ “Para eso intentó que el mito inmediato fuese el de la nación clásica”.¹⁰⁴⁸ Pero tal mito había devenido el “mito de la raza”, y en él siguió encontrando la ocasión para continuar su lucha contra la neutralización liberal, contra los poderes indirectos, no visibles, encarnados siempre para él por el “espíritu judío”, y dando rienda suelta a su antisemitismo, teológico en su origen y no racial, pero a la vez justificando las leyes de Núremberg como decisión soberana discriminadora de amigo y enemigo, y justificando la “purga” del derecho de toda cita de autores judíos, su “marcado”, y su “separación” en una sección especial de la biblioteca llamada “Judaica”.¹⁰⁴⁹ Schmitt ingresó en el partido tras la toma del poder y alcanzó los puestos más altos en el ámbito jurídico; pero en este movimiento algunos nazis vieron puro oportunismo, lo que le costó su postergación de entre los jerarcas. El desprecio que sentía por los nazis, que finalmente no lo protegió de sucumbir frente a ellos, no lo siente en ningún caso por lo que considera la grandeza del fascismo. Quizá su teorización del “Estado total” no es sino un calco de la teoría de la violencia y de la

¹⁰⁴⁶ Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*, p. 96.

¹⁰⁴⁷ Villacañas, J. L., *Poder y conflicto*, p. 33.

¹⁰⁴⁸ Villacañas, J. L., *Poder y conflicto*, p. 34.

¹⁰⁴⁹ Schmitt, C., “La Ciencia del Derecho alemana en su lucha contra el espíritu judío”.

huelga general de Sorel. ¿No es esto la encarnación misma de lo que Gentile define como “religión política”, un mero uso político de la religión?¹⁰⁵⁰

Pero aún puede descubrirse un “mito” más profundo en la obra de Schmitt, que recorre todo su pensamiento, estructurado siempre en dicotomías existenciales. Detrás del triunfo del nihilismo técnico, es decir, del fracaso del Leviatán, convertido en mera máquina mecanicista, un “mito de la máquina” que ya no puede aspirar a la creación de un verdadero orden jurídico-político, encuentra el triunfo del enemigo de Cristo. Toda la situación adquiere de este modo el aspecto apocalíptico que caracteriza algunos de sus escritos, y que constituye su específico gnosticismo. Para luchar contra él trata de apoyarse en “la visibilidad de la Iglesia” y en la “forma política del catolicismo romano”, pero, al menos en este periodo, también en el mito soreliano, entendido, como se ha visto, como expresión de las fuerzas de la inmediatez, a las que cree aliadas en su guerra contra el parlamentarismo liberal. Schmitt encuentra en el mito nacional la posibilidad de usarlo políticamente, de una forma que no está lejos del cinismo. También para luchar contra el mito revolucionario, al que por otra parte le reconoce el rango de “teología política”. De hecho, puede decirse que Schmitt construye la suya en oposición a Bakunin y a los anarquistas y revolucionarios, para los que toda autoridad deriva de la creencia en Dios. Y si bien el mito político, “de inspiración gnóstica y dualista, debía preparar la emergencia del Derecho”,¹⁰⁵¹ la reconciliación de los opuestos, su propio catolicismo parece contener un fondo dualista que, a pesar de las barreras católicas, tiende a deslizarse en gnosticismo. La apuesta por la sacralización de lo terrenal, de lo secular, obliga a generar teodiceas que contengan la escisión interna de toda unidad; y la escisión de toda unidad no genera multiplicidad, sino dualidad; y la dualidad no es pluralidad, división y descarga (Blumenberg), sino *stasis* escatológica. Monoteísmo es siempre, según Blumenberg, escatología, y por tanto dualismo.

Se puede caracterizar de anti-gnóstica la aspiración schmittiana a crear un orden jurídico-político católico, universal. Sin poner en duda que ésta haya sido su premisa y su aspiración, se puede, sin embargo, y en función de lo dicho, dudar que respete tal premisa y consiga tal objetivo. El pensamiento de Schmitt se mueve siempre entre dualidades dicotómicas existenciales, que reclaman una decisión más que una mediación. Ley y orden frente a caos y *stasis*; excepción y normalidad; ser y deber ser;

¹⁰⁵⁰ Gentile, E., *Les religions de la politique*, especialmente el capítulo del mismo nombre. También del mismo autor “El fascismo como religión política”, en *Fascismo. Historia e interpretación*, Alianza, 2004.

¹⁰⁵¹ Villacañas, J. L., *Poder y conflicto*, p. 35.

norma y voluntad; Estado y Derecho; idea y existencia. Cristo y anticristo. Blumenberg lo señala cuando dice en carta a Schmitt que “ogni escatologia è nella sua essenza gnostica, poiché presuppone un dualismo tra il Creatore e il Giudice (...) perché gli orrori della Fine implicano la discriminazione del Principio”.¹⁰⁵² Es más, todo catolicismo contiene en sí un gnosticismo, dado que finalmente habrá infierno y paraíso, dos mundos eternamente separados. Siguiendo ahora a Ferlosio, en todo monoteísmo hay oculto un dualismo, un maniqueísmo: “el Dios monoteísta se afirma como único y niega todo otro dios, pero al caer en la cuenta de que toda la fuerza de su propia existencia surge del combate y reside en la enemistad, vuelve a llamar de nuevo por la puerta falsa al existente negado y excluido y constituye con él ese extraño *Alter Deus*, tan chocante y contradictorio en las entrañas de cualquier monoteísmo, que es el malo; esto es, el diablo. Sin diablo, el monoteísmo amenaza acabar deslizándose en panteísmo”.¹⁰⁵³ Esto conduce directamente al satanismo, tema que obsesionó a Schmitt, y que encontró encarnado en la modernidad de Baudelaire: “Race de Cain, au ciel monte / et sur la terre jette Dieu!”.¹⁰⁵⁴ El Derecho se dirige contra las fuerzas disgregadoras del infierno, que son aquellas fuerzas del mito demonizadas por el cristianismo, y precisamente por ello convertidas en potencias teológicas genuinas, parte integrante de la revelación dogmática. Lo que reemerge no son las fuerzas del mito pagano, sino las fuerzas diabólicas contenidas en el dogma; en este sentido, no es un conflicto de potencias míticas ante lo que nos encontramos, sino ante un conflicto fruto de la autoescisión del dogma, un conflicto de potencias dogmáticas. Nación moderna y revolución no son hijas del mito pagano, sino del dogma judeocristiano. En ellas ya no hay *complexio oppositorum*, sino dualismo, contenido en el dogma monoteísta mismo, dictadura soberana que discrimina entre Cristo y Anticristo.

Para Zarka, “la théorie politique du mythe se transforme en une mythologie politique qui est une mythologie guerrière (...). L’antidote a cette théorie politique du mythe se trouve certainement dans le dernier livre d’Ernst Cassirer”,¹⁰⁵⁵ que explica cómo la fabricación de mitos políticos consiste en la producción de representaciones colectivas capaces de generar, a través de la movilización de los sentimientos y las fuerzas irracionales, grandes movimientos de masas en los que la responsabilidad

¹⁰⁵² Blumenberg, H. y Schmitt, C., *L’enigma della modernità*, carta del 7 de agosto de 1975.

¹⁰⁵³ Sánchez Ferlosio, R., *Sobre la guerra*, p. 48.

¹⁰⁵⁴ Últimos versos del poema “Abel et Caïn”, CXIX de *Les fleurs du mal*, edición bilingüe, Cátedra, 1997.

¹⁰⁵⁵ Zarka, Y.-Ch., “Introduction” a Zarka, Y.-Ch., (ed.) *Carl Schmitt ou le mythe du politique*.

personal queda absolutamente disuelta. El rearme militar de Alemania comenzó, para Cassirer, por la creación de este tipo de mitos políticos. Lo que Schmitt encuentra de valioso en el mito es lo político, su posibilidad de ser usado contra el liberalismo. Comprende con lucidez que los mitos políticos modernos están compuestos por instintos y sentimientos irracionales. ¿No convierte esto su “Estado total” en un mito? ¿No traiciona la forma universal, católica, de la teología política?

VI. 2 Blumenberg: del terror al juego

La concepción del mito de Blumenberg¹⁰⁵⁶ se opone tanto a la tradicional concepción ilustrada, que no ve en el mito más que prejuicio solidificado o fábula, como a la romántica que ve en él la fuerza vital, original y originaria, del hombre, una manifestación gozosa y alegre de su fuerza vital, una libre y plena manifestación de su naturaleza.¹⁰⁵⁷ Con su teoría sobre el mito, en el doble sentido que la preposición “sobre” (*am*) tiene siempre para él,¹⁰⁵⁸ persigue un doble objetivo: primero uno ilustrado, el “esclarecimiento” del mito, por usar la expresión que Plessner utiliza para aplicarla a la propia Ilustración, y en este sentido busca el esclarecimiento del mito de la Ilustración, también en el doble sentido objetivo y subjetivo del genitivo, es decir, esclarecer la idea que del mito se hace la Ilustración y el propio mito que es la Ilustración;¹⁰⁵⁹ segundo, otro inspirado directamente en Th. Mann:: arrancar de las manos de los románticos, y especialmente de sus tardíos hijos nazis, el mito como puro instrumento político, *instrumentum regni*; esta última intención puede remontarse indirectamente a Goethe, de quién Mann es heredero directo y a los que quizás Blumenberg quiere suceder dinásticamente, reemplazar, reocupar su papel.¹⁰⁶⁰ Esclarecer su concepción y el cumplimiento o no de su objetivo de doble cara será el hilo conductor de este capítulo.

“Terror y juego” (*Terror und Spiel*),¹⁰⁶¹ indica con precisión los extremos entre los que se mueve y se desarrolla el pensamiento de Blumenberg en torno al mito y los

¹⁰⁵⁶ “Mito” es una palabra de origen griego que quiere decir relato o narración. Ha terminado por imponerse como término técnico para designar los sistemas de creencias y representaciones de cualquier sociedad, una generalización de difícil justificación. En principio mito se refiere exclusivamente al ámbito griego de la antigüedad y a aquellas narraciones sobre dioses y héroes características del periodo oral. Los mitos no son escritos; lo escrito son ya leyendas. Se puede decir que Blumenberg respeta sólo relativamente este significado. Se limita a las narraciones sobre los dioses, pero en su recepción literaria. Para Blumenberg mito no es ni el mito “vivo” de una sociedad “viva”, ni el mito oral de la Grecia arcaica. Es sólo y exclusivamente “recepción” literaria de las narraciones sobre los dioses griegos. Se puede preguntar, entonces, cuál es el estatuto de ésta obra ¿mito en sí misma?

¹⁰⁵⁷ De ayuda imprescindible han sido los libros de Manfred Frank: *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, Ediciones del Serbal, 1994; *Dios en el exilio. Lecciones sobre la nueva mitología*, Akal, 2004; *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, State University of New York Press, 2003. En sus lecciones hace una exégesis de los mitólogos desde el siglo XVII hasta el XX.

¹⁰⁵⁸ Tiene incluso más de un doble sentido. Es siempre trabajo *en* el mito, *en torno* al mito y *encima* de él.

¹⁰⁵⁹ Adorno Th. y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*. La conocida tesis de este libro es que “el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología”.

¹⁰⁶⁰ Véase la parte sobre el “tremendo apotegma”.

¹⁰⁶¹ Título que M. Fuhrmann dio a su recopilación de las intervenciones de la reunión del grupo de investigación *Poetik und Hermeneutik* entre el 9 y el 13 de septiembre de 1968: Fuhrmann, M., *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Poetik und Hermeneutik IV, München, 1978. Disponible en: http://digi20.igitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb00046006_00004.html?leftTab=mlt

extremos mismos entre los que se mueven la concepción ilustrada y romántica en torno al tema. Aunque se critica a menudo a Blumenberg por estetizar,¹⁰⁶² es decir, por convertir el mito en juego y anular con ello los terrores que también están contenidos en él, su intento es lograr una definición de la función del mito que no se corresponde ni con una ni con otra: ni falso prejuicio solidificado y opaco a la razón, a la que se impondría la obediencia a determinadas instituciones por este medio, ni lo original u originario de la vida misma, su prístina fuente. Ni *Terror* ni *Spiel*. Es más bien la precaria respuesta de un ser que ha sido abandonado por la naturaleza y que se enfrenta a una realidad que lo sobrepasa y lo sobrecoge, mostrándose en todo su poder desmedido. Es el fruto siempre presente y activo del intento del hombre por responder al “absolutismo de la realidad” (*Absolutismus der Wirklichkeit*), provocado por su naturaleza carente y no por ningún atributo distintivo trascendente; es, en expresión de Marquard, “descarga del absoluto” (*Entlastung vom Absoluten*), y como tal, una forma de distanciamiento y alejamiento apotropaico de aquello que angustia al hombre porque se le impone de modo inmediato y absoluto, la “realidad”, poder numinoso por excelencia. Como tal ganancia de distancia puede considerarse el mito la primera forma de *skepsis* y, por tanto, como la primera forma de ilustración, de esclarecimiento y superación de la opacidad absoluta de la indeterminación en la que el hombre ha sido dejado por la naturaleza.

Común a las posiciones romántica e ilustrada es el hecho de que ambas ven en el mito algo así como lo original u originario, en el primer caso soñando con recuperarlo y volver a beber en sus fuentes primigenias de vida y en el segundo negándolo y refutándolo para acabar definitivamente con él. Es contra esta idea de originariedad contra la que Blumenberg construye toda su teoría del mito y contra la posibilidad misma, permanentemente soñada por la Ilustración moderna y por el moderno Romanticismo, de un acceso inmediato a sus fuentes. Partiendo de su teoría de la recepción, que se puede definir como el intento de aplicar los criterios científicos de la selección natural a la recepción-selección estética, muestra que todo supuesto “dato originario” es en realidad ya el resultado de un proceso y de un trabajo “sobre” el mito, y que como tal no existen “datos originarios”, sino que a lo que tenemos acceso es ya desde siempre resultado y producto de un proceso de recepción. No existe algo así como producción mítica, sino que toda producción *mitopoiética* es ya recepción (que a su vez

¹⁰⁶² El propio Fuhrmann ya en el congreso.

es ya también producción, como se verá). Si existe algo así como una libertad de la imaginación y de las fuerzas vitales que según el romanticismo se manifiestan en el mito, debemos suponer que esta libertad y esta fuerza son ya un resultado de la elaboración y recepción míticas, que estamos ante una libertad secundaria, un producto de la propia evolución del mito, un logro, en ningún caso ante un dato original. Hay, como sostienen los románticos, una libertad *en* el mito, pero no se trata de una libertad originaria que daría origen al mito como su manifestación, sino de una libertad ganada *por* el mito y *a través* de él, ganada al absolutismo de la realidad. Es un logro contra y sobre lo originario, sobre y contra la numinosa fuerza de la realidad absoluta; un logro del esclarecimiento, del logos, en sí mismo y por sí mismo trabajo de ilustración, de donde surge la eliminación del común prejuicio ilustrado, todavía no vencido, de la existencia de un camino, que además ya habríamos recorrido, del mito al logos¹⁰⁶³, y esa dualidad, que implica una brecha o corte radical en el flujo de la historia, que por su método del reparto funcional de posiciones sabemos que no es posible, no existe. Creer, como hace el tópico, en una forma de desarrollo (progreso) del mito al logos es caer a su vez en un mito, en este caso en el peor sentido de la palabra, mentira y fábula, justamente aquel mito que es el fruto específico de la Ilustración y de gran parte de la modernidad y que reproduce el esquema de aquello con lo que pretende acabar y negar de modo absoluto. La filosofía de la historia tiene un carácter esencialmente mítico, en el sentido de fabuloso. La razón, como parte de ese mismo trabajo del logos, trabaja *sobre* el mito, sobre lo conseguido como distancia, y *sobre* la propia elaboración mítica, a la que en realidad no puede renunciar. Su permanencia es fruto de un proceso continuo de elaboración y signo de la continuidad de una función o necesidad “natural”,¹⁰⁶⁴ ni fuera ni al inicio de la historia, el mito es el fruto de una selección similar a la que se produce en la naturaleza, de la que somos parte, y que se aplica al propio mito, y, en realidad, a todas las creaciones culturales.

El darwinismo de la recepción determina el objeto de la recepción misma, y sólo teniendo en cuenta este presupuesto inmanente podemos alcanzar una comprensión del significado y la función del mito. Lo que poseemos del mito, lo que nos ha llegado, es el

¹⁰⁶³ Fue Wilhelm Nestle el que utilizó y popularizó la expresión “del mito al logos”, título de su libro de 1940. La preocupación por este malentendido está presente en Blumenberg desde 1960 al menos: “El esquema de la dualidad de mito y logos (...), no basta para captar suficientemente las diferencias funcionales. La exégesis alegórica de los mitos (...) ha concebido el mito como ‘proto-forma’ del logos, como expresión en principio invariable, y con este esquema se descubre una interpretación todavía hoy no superada del mito”. Blumenberg, H., *Paradigmas*, pp. 165-166.

¹⁰⁶⁴ Entrecomillo la expresión dado que, como se ha visto en su antropología, niega la existencia de una “naturaleza humana”.

fruto de un largo proceso de selección evolutiva aplicado sobre las construcciones simbólicas mismas; se puede hablar de selección aplicada sobre el *cuerpo simbólico* completo de la cultura, tanto en sentido material, artefactos e instrumentos, como en sentido social, institucional, político social y artístico.¹⁰⁶⁵ El hombre como cuerpo biológico ha escapado a la presión de la selección orgánica al poner algo *en lugar de* su propio cuerpo, los mundos y las creaciones simbólicas, sobre las que ahora se ejerce la presión de la selección.¹⁰⁶⁶ Técnicas, teorías, y mitos son ahora los objetos del proceso de supervivencia de lo eficaz. En realidad el proceso de “selección cultural” se aplica sobre toda la esfera de “modos de comportamiento y estructuras de pensamiento” que caen agrupadas bajo la expresión “instituciones”. Lo que de estas sobrevive no es tanto lo originario sino el resultado de este proceso, que de modo “natural” va descartando aquellas instituciones que no son eficaces para la supervivencia o que demuestran ser poco útiles. En el caso del mito lo que nos ha llegado no es lo originario, sino un núcleo mítico (*Grundmythos*),¹⁰⁶⁷ un modelo o patrón básico ya tamizado por la propia recepción, en la que el poder y la eficacia del mito es “optimizada”.¹⁰⁶⁸ Eso sí, la selección mítica no puede ser verificada del mismo modo que lo ha sido la selección evolutiva biológica: carecemos de fósiles que permitan la verificación. Los mundos simbólicos no fosilizan.¹⁰⁶⁹

¹⁰⁶⁵ Schaeffer distingue hasta cinco: cultura material: producciones físicas; cultura social: regulaciones sociales; culturas de la acción: secuencias motrices aprendidas; cultura institucional: regulada y basada en la cultura social; cultura normativa: basada en normas; y cultura simbólica: compartir información. Schaeffer, J.-M., *El fin de la excepción humana*.

¹⁰⁶⁶ Aquí yace su “doctrina de la excepción” de la que se ha hablado. No hay por qué suponer que hay presión de selección sobre lo simbólico, en sentido general, porque se ha eliminado la presión biológica sobre el cuerpo. Ambas pueden convivir perfectamente. La despotenciación del cuerpo es falsa. Las catástrofes naturales, por ejemplo, siguen cumpliendo su función de presión biológica. Ambas presiones trabajan a la vez, no hay que excluir ninguna. Además, el registro evolutivo se mide en millones de años.

¹⁰⁶⁷ “Fue precisamente por su elasticidad, por su porosidad, por la posibilidad de transponer sus elementos, por su mera ‘contigüidad’, que la constancia del mito fundamental (*Grundmythos*) se convirtió en fenómeno de su recepción. El mito no es un contexto, sino un marco dentro del cual se puede interpolar”. Blumenberg, H., *Mito y concepto*, p. 88.

¹⁰⁶⁸ Puede que aquí exista un teleologismo del que en principio intenta huir.

¹⁰⁶⁹ El modelo y la fuente, no confesada, de la teoría de la recepción de Blumenberg puede encontrarse probablemente en la hipótesis sobre el “mitismo” de Claude Lévi-Strauss, y su distinción entre los “niveles estructurados” y los “niveles probabilistas” del mito y su recepción desarrolladas en *Mythologiques, IV: l'Homme nu*, París, 1971. Detienne resume la teoría de Lévi-Strauss: “Admitamos que toda creación ‘literaria’, que toda historia contada, es la obra de un individuo. Apenas acaba de abandonar los labios del primer narrador, ya ha entrado en la tradición oral, o por lo menos sufre la experiencia de la boca y del oído de otros. ¿Qué sucede para que esta historia se vuelva inolvidable? Para hacerse una idea de ello, Lévi-Strauss sugiere una distinción entre los niveles estructurados y los niveles probabilistas. Los primeros, que descansan en fundamentos comunes, permanecerán estables; los segundos, que dependen de la aprobación, manifestarán una variabilidad extrema en función de la personalidad de los sucesivos narradores. En otros términos, en el proceso de lo memorable, lo que corresponde estrictamente a cada narrador, su manera de agregar detalles o de eliminarlos, de ampliar ciertos episodios o de eliminar otros, no sería de la misma naturaleza que lo que arraiga una historia a la tradición, a una tradición que la

Dado que no hay un camino unívoco del mito al logos no es posible llevar a cumplimiento el programa Ilustrado de acabar con el mito, de destruirlo críticamente como puro prejuicio; de hecho este programa lo reproduce en su mismo seno, tal y como afirma la tesis de la *Dialéctica de la Ilustración*; pero las consecuencias que Blumenberg extrae de este hecho son distintas, dado que si Adorno y Horkheimer denuncian el mito ilustrado como aquello que traicionó el fin emancipador, para el metaforólogo es ese mismo programa lo que resulta mítico. El problema al que se enfrenta la Ilustración con su teoría del mito como fábula y prejuicio que se sirve de poderes en la sombra (precisamente no ilustrados, no esclarecidos), o con la tesis del engaño sacerdotal, es explicar la ausencia durante largos, incluso larguísimos periodos de la historia, de una razón juzgada como universal. Para la concepción romántica, en cambio, el problema radica en el hecho de que no es posible el acceso a lo originario, porque la función del mito y su eficacia específica consiste en dejar ya siempre atrás y superado eso supuestamente original, incluso olvidarlo por completo; además es imposible, por definición, inventar un mito, que es ya siempre recepción y por tanto funciona como barrera a todo intento de rescatar o de volver a aquello supuestamente originario. Se puede decir que el mito carece de fuentes, que va borrando tras de sí su procedencia, y que esta carencia y este borrado es su logro fundamental y específico, el fruto de su trabajo.

La mitología, “como revisión de viejos contingentes de concepciones atemorizantes y opresoras no sería, por lo tanto, lo inicial, sino la liberación que se erige en su contra”.¹⁰⁷⁰ La libertad no es fuente del mito sino su resultado, el producto laboriosamente logrado por un trabajo *de* y *sobre* el mito que es ya, simultáneamente y en sí mismo, trabajo *de* y *sobre* el logos. Si para Schmitt, como se ha visto, el mito surge por la irrupción de un fragmento o esquirla de realidad (*Terror*) en el drama (*Spiel*), para Blumenberg ocurre exactamente lo contrario: el trabajo del mito es alejar y distanciar la terrorífica realidad (función apotropaica). El mito trabaja bajo el principio

produce y por la cual resulta a su vez producida. En el curso de la transmisión oral, en la cadena sin discontinuidad de los narradores, los niveles probabilistas van a chocar entre sí, a gastarse y a separar progresivamente de la masa del discurso lo que podría llamarse ‘sus partes cristalinas’, esto es, lo que da a un relato tradicional una estructura más regular, lo que confiere a una historia ‘un alcance simbólico mayor’. Brevemente, y en los términos en que Lévi-Strauss lo resume: ‘Las obras individuales son todas mitos en potencia, pero su adopción en el modo colectivo es lo que actualiza su mitismo’”. Detienne, M., *La invención de la mitología*, Península, 1985, pp. 56-57. El propio Detienne sostiene que “las fronteras del dominio de la mitología se modifican y se desplazan en función del trabajo de la interpretación y de los tipos de saber que hablan de lo mítico y de lo mitológico”. Lo mítico no es una respuesta obsoleta ni una visión del mundo superada, sino un hecho actual.

¹⁰⁷⁰ Blumenberg, H., *Mito y concepto*, p. 18.

de realidad insuficiente, pues un mínimo de realismo le resulta absolutamente necesario, cuyo correlato antropológico, que en realidad ocupa toda la filosofía de Blumenberg, es el “*principium rationis insufficientis*”, inversión exacta del famoso principio Leibniziano. El “absolutismo de la realidad” es un “concepto límite” que, aunque nunca se haya dado realmente, debemos presuponer como peligrosa situación existencial de partida que debe ser superada y dejada atrás, y para que esto sea posible es imprescindible renunciar a un absoluto principio de realidad, imposible de soportar para el hombre.

Ni la concepción romántica ni la ilustrada, así como tampoco las más frecuentes concepciones de la etnología, que acaban por estudiar el mito “a la luz de una posible inteligibilidad de lo que para nosotros es el pasado”,¹⁰⁷¹ o las modernas teorías psicoanalíticas, permiten explicar aquello que constituye el interés específico del trabajo del filósofo de Lübeck: “cómo los contenidos mitológicos, *lejos ya de su origen y función genuinos*, pudieron ser una y otra vez *retomados e interpretados, variados y reinterpretados como figuras directrices de unas determinaciones elementales de uno mismo y de la realidad*”.¹⁰⁷² Por tanto la pregunta específica a la que pretende responder no tiene nada que ver con un inaccesible origen ni con un imposible fin del mito, sino con lo que siempre queda en medio, la recepción y la función de la misma: se trata de preguntarse por la función de esa recepción mitológica que pervive y continúa y que escandaliza a los ilustrados y frustra a los románticos. Tal recepción no supone la irrupción de fragmentos de realidad arcaica o de prejuicios eliminables, sino que es indicio “de los modos históricos de comprender la realidad”,¹⁰⁷³ indicio de cómo el hombre configura la realidad e indicio de las variaciones de esa comprensión. Es este proceso de recepción lo que puede facilitar el acceso a la función del mito en la vida del hombre, y no a un supuesto origen primordial ni a la posibilidad de una destrucción crítica. Su permanencia es índice de su funcionalidad.

Como objeto en permanente recepción el mito no es, según la concepción romántica, una fuente siempre fresca e inagotable de sentidos para la razón moderna, que sólo se alimentaría de desérticas y áridas matematizaciones y geometrizaciones, ni representa tampoco una “valencia utópica”¹⁰⁷⁴ que pueda ofrecer legitimaciones de ningún tipo a forma imaginable alguna de programa político. Entre mito y logos no hay

¹⁰⁷¹ Blumenberg, H., *Mito y concepto*, p. 12.

¹⁰⁷² Blumenberg, H., *Mito y concepto*, p. 12. Cursivas mías.

¹⁰⁷³ Blumenberg, H., *Mito y concepto*, p. 14.

¹⁰⁷⁴ En expresión de G. Carchia en su “Introduzione all’edizione italiana”.

una relación de complementariedad o de compensación que “riegue con fértiles significados” el desierto desencantado del logos científico moderno, como pretende Manfred Frank en sus estudios ya mencionados sobre la nueva mitología; no es un subrogado de la razón, sino una peculiar forma de la manifestación de ese mismo logos, absolutamente autónoma, cuya legitimidad procede de su trabajo y que sólo resulta comprensible en función de ese trabajo y de su específica efectividad, circunstancia que exige presuponer como postulado hipotético una situación existencial como “concepto límite”, el así llamado “absolutismo de la realidad”, de modo paralelo a como a la moderna filosofía del Estado se le hizo necesario imaginar el *status naturalis* para explicar la legitimidad de éste, lo que, a su vez, obligaba a presuponer, como en los teóricos del estado, una determinada antropología (que en el caso de Blumenberg procede, como se ha visto, a modo de fenomenología, pero cuyas bases y cuyos conceptos fundamentales proceden en gran parte de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer y de la *Antropología filosófica* de Gehlen).

El origen y el carácter originario del mito se presentan bajo las categorías de terror y poesía, “como expresión desnuda de la pasividad frente al hechizo demoníaco o como excesos imaginativos de una apropiación antropomorfa del mundo y una elevación teomorfa del hombre”.¹⁰⁷⁵ En estas categorías ve Blumenberg comprendidas todas las posibles interpretaciones filosóficas que hasta ahora se han ofrecido del mito, que se corresponden fundamentalmente con las formas ilustradas y románticas de concebirlo. Las imágenes míticas serían la ocultación de un potencial sancionador que se experimenta como temor y terror ante las instituciones cuyo sentido resulta precisamente por ello impenetrable, o bien se piensa en él, y contra la forma anterior de concebirlo, como libertad y proliferación que se supone característica de la “fuerza vital” propia de lo orgánico. Vico habría sido el primero en hablar “de la naturaleza poética y creativa de las mitologías como un proceso fabuloso de otorgar nombres, relacionado con el surgimiento del lenguaje”.¹⁰⁷⁶ Los románticos heredan esta concepción de Vico,¹⁰⁷⁷ especialmente Friedrich Schlegel, para el que la mitología refleja la primera autonomía del hombre, que no es entendida como negación de una opresión anterior, sino que lo primero, el caos, es más bien la ocasión misma de esa

¹⁰⁷⁵ Blumenberg, H., *Mito y concepto*, p. 15.

¹⁰⁷⁶ Blumenberg, H., *Mito y concepto*, p. 17.

¹⁰⁷⁷ Me ha resultado muy útil para comprender de modo sucinto la filosofía de Vico el libro de Isaiah Berlin, *Vico y Herder*, Catedra, 2000, y, en general para el romanticismo, del mismo, *Las raíces del romanticismo*, Taurus, 2000, además de los ya mencionados de M. Frank.

libertad, “precisamente un caos que solamente espera el contacto del amor para desplegarse en un mundo armónico”.¹⁰⁷⁸ Esta concepción del mito es la que convierte al romántico en un ser “propenso a considerar su presencia (la del mito) como su retorno y no como su historia más tardía”.¹⁰⁷⁹ Blumenberg aprovecha esta concepción para invertirla y preguntar: “¿no podría la relación entre caos y fantasía apuntar también hacia una libertad derivada, realizable sólo por medio de la superación y como consecuencia de una anulación?”.¹⁰⁸⁰ El mito no es lo primero, sino lo póstumo, la libertad conseguida en contra y a pesar del origen. Y ese origen debe ser postulado como “concepto límite”, el “absolutismo de la realidad”.

¿Qué es y qué significa “absolutismo de la realidad” (*Absolutismus der Wirklichkeit*), que es una situación existencial que quizá nunca ha existido, y a la vez una situación que debemos suponer como trasfondo permanente sobre el que comprender el “trabajo sobre el mito”? Absolutismo de la realidad es la “reocupación”, “secularización”, de los viejos atributos de la *potentia absoluta* del dios nominalista. Se trata de un “concepto límite de extrapolación de características históricas tangibles hacia lo arcaico (...)”.¹⁰⁸¹ Se trata de un postulado necesario cuya caracterización fundamental procede del ya clásico concepto de lo “numinoso”, forjado por el teólogo protestante y filósofo de la religión Rudolf Otto¹⁰⁸² siguiendo las líneas fundamentales desarrolladas antes por otro teólogo y filósofo de la religión, Friedrich D. E. Schleiermacher, en sus *Discursos sobre la religión*.¹⁰⁸³ Lo numinoso es definido allí como la impresión que produce aquello que nos supera en poder y por lo tanto nos sobrecoge y angustia; es el sentimiento que una fuerza absolutamente superior provoca, como parálisis de toda praxis más allá del mero sometimiento o adoración. La palabra es un neologismo forjado por Otto para intentar captar lo propio de la emoción religiosa que actúa y “vive en todas las religiones como su fondo y médula”,¹⁰⁸⁴ desde la más primitiva adoración totémica hasta la más moderna mística apofática. Para captar ese excedente de significado que contiene la emoción religiosa, (característica para Otto de toda religión, pero especialmente de las semíticas, y más específicamente de la bíblica), que, en realidad, escapa a cualquier posible conceptualización, es para lo que forja esta

¹⁰⁷⁸ Schlegel, F., *Poesía y filosofía*, Alianza, 1994, p. 119. Citado según Blumenberg.

¹⁰⁷⁹ Blumenberg, H., *Mito y concepto*, p. 18.

¹⁰⁸⁰ Blumenberg, H., *Mito y concepto*, p. 18.

¹⁰⁸¹ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 11.

¹⁰⁸² Otto, R., *Lo santo*.

¹⁰⁸³ Schleiermacher, F. D. E., *Sobre la religión*.

¹⁰⁸⁴ Otto, R., *Lo santo*, p. 14.

categoría que ha hecho fortuna en la filosofía de la religión y que contiene en sí misma un doble carácter: es a la vez “una categoría peculiar, (...), explicativa y valorativa”, y “una disposición o temple *numinoso* del ánimo, que sobreviene siempre que aquella se aplica”.¹⁰⁸⁵ Entre los aspectos más sobresalientes de tal categoría y tal sentimiento están “el sentimiento de criatura” o, en términos de Schleiermacher, sentimiento de “absoluta dependencia”; su carácter de “*mysterium tremendum*”, de oculto y secreto, de no público, y por tanto de lo que no se concibe ni entiende mediante conceptos, a no ser negativos, y cuyo carácter positivo sólo se puede experimentar como sentimiento de *prepotencia y majestad*; y finalmente su carácter “*fascinans*”, a la vez atrayente y repelente, que perturba y trastorna a los sentidos a la vez que los capta y arrebat, hechiza o exalta hasta su máxima potencia. Se trata de una categoría apriorística de un sentimiento irreducible a cualquier otro de cuyas “primeras explosiones en el ánimo del hombre primitivo ha salido toda la evolución histórica de la religión”,¹⁰⁸⁶ algo así como un sentimiento innato de lo religioso, su dato primordial.

El “absolutismo de la realidad” es un “dato” del mismo tipo referido a la condición humana, marcada por la desproporción inconmensurable entre su condición finita, mortal, y la infinitud del mundo. Se corresponde simétricamente con el *status naturalis* imaginado por las teorías del contrato, y se basa en una antropología que se puede considerar ya desarrollada en la conferencia *Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica* y en la intervención en el volumen de *Poetik und Hermeneutik* referido a *Terror und Spiel*, ambas aparecidas en 1971. Como se señala en el capítulo dedicado a su antropología, el concepto presupone un “salto situacional” en la existencia del hombre que deja al organismo antropoide en una desesperada y extrema situación de emergencia, en la que el horizonte ha devenido una totalidad de direcciones y de estímulos que lo paralizan numinosamente al carecer por principio de respuesta y orientación automática instintiva en tal situación.¹⁰⁸⁷ La “realidad” se le manifiesta de modo total y absoluto y se le impone como sentimiento de impotencia.

¹⁰⁸⁵ Otto, R. *Lo santo*, p. 15. No entraremos a dilucidar aquí la aparente circularidad de la definición dada a la vez que negada como tal definición, en la que lo numinoso es lo que suscita un sentimiento y es el sentimiento mismo, única señal de aparición de lo primero. Para una crítica de esta noción y, sobre todo, de su presunta universalidad, puede consultarse el libro del antropólogo Fitzgerald, T., *La ideología de los estudios religiosos*, Antonio Machado, Madrid, 2010, y también los libros de Nongbri, B., *Before religion. A history of a modern concept*, Yale University Press, 2013, y de Masuzawa, T., *The Invention of World Religions*, University of Chicago Press, 2005.

¹⁰⁸⁶ Otto, R., *Lo santo*, p. 24.

¹⁰⁸⁷ “Todo el horizonte se convierte, igualmente, en una totalidad de direcciones desde las cuales ‘aquello puede acercarse’”. Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 12.

Entonces “el ser humano no tenía en su mano, ni mucho menos las condiciones determinantes de su existencia –y lo que es más importante, no creía tenerlas en su mano”.¹⁰⁸⁸ ¿Cómo es posible que en esta extrema situación el hombre pudiera sobrevivir? La condición misma de posibilidad de supervivencia es el distanciamiento (*Entfremdung*), la misma palabra que se usa para referirse a enajenación,¹⁰⁸⁹ y alejamiento de esa realidad que se impone como absoluta, numinosa y paralizante. Se trata por tanto de un procedimiento apotropaico. Carente de ambiente propio, y entregado directamente a una realidad¹⁰⁹⁰ que se manifiesta como *potentia absoluta*, el hombre sólo puede escapar de la urgencia existencial a través de la distancia.¹⁰⁹¹

Esa es precisamente la función y eficacia características del trabajo del mito y sobre el mito. Se trata de un modo de *Entlastung*, término propiamente gehleniano, de disminución y rebaja de la presión, de mitigación de la fuerza numinosa, de descarga, de exoneración; término que abarca por tanto un amplio espectro que va desde lo físico hasta lo jurídico, pasando por lo ético y lo político, pues significa tanto la reducción de una presión, la resistencia a una fuerza, como la exoneración de una responsabilidad; tanto la liberación de una carga, un peso, como la liberación de un cargo, una culpa o una responsabilidad pública. El trabajo mítico o mitopoiético es una defensa contra las potencias paralizantes de la vida nuda, una forma apotropaica de hacer o volver familiar el mundo absolutamente extraño que rodea al hombre, especialmente a través de los medios de la nominación, que permiten crear zonas de significatividad (*Bedeutsamkeit*).¹⁰⁹² Blumenberg construye este “concepto límite”¹⁰⁹³ recurriendo a las teorías disponibles sobre la antropogénesis, que reduce, supuestamente sin forzarlas, a un mismo núcleo común: sea como fuere como ello sucedió, el animal homínido, el antropoide, inició el camino de lo humano cuando “abandonó la protección de una

¹⁰⁸⁸ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 11.

¹⁰⁸⁹ Marx distingue entre *Entfremdung*, enajenación, distanciamiento, y *Entäußerung*, alienación.

¹⁰⁹⁰ Es una situación similar, como se ha dicho, al “estar arrojado” o “condición de arrojado” (*Geworfenheit*) heideggeriano.

¹⁰⁹¹ Quizá Blumenberg no tenga suficientemente en cuenta que nadie se ha encontrado jamás en la situación de falta absoluta de orientación que parece presuponer el concepto de absolutismo de la realidad. Cabe escapar y orientarse, siguiendo por imitación la acción de otros. ¿Quién es el sujeto del absolutismo de la realidad?

¹⁰⁹² El concepto está tomado de Dilthey y de Heidegger. Blumenberg lo remite al juicio estético de Kant; no es ni objetividad científica ni pura subjetividad. Son cosas que se sobreentienden, y a las que se le atribuye una pertenencia al mundo. Heidegger también usa el concepto. Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 78.

¹⁰⁹³ En la primera carta de la correspondencia Blumenberg señala que es Schmitt el que pregunta “dove si trova lo stato estremo?”. Quizá él simplemente desplaza la pregunta del terreno jurídico-político al antropogénico. También Schmitt llama a su concepto de “estado de excepción” como definitorio de la soberanía “concepto límite”, que no significa confuso, “sino concepto de la esfera más extrema”. Schmitt, C., *Teología política I*, p. 13. La carta, en Blumenberg, H. y Schmitt, C., *L'enigma della modernità*, p. 65.

forma de vida oculta y adaptada para exponerse a los riesgos de ese horizonte de percepción que se le abría como inherente a su perceptibilidad”,¹⁰⁹⁴ cuando abandonó la protectora copa de los árboles de la selva y se adentró, erguido, en los abiertos horizontes de la sabana. Lo que así se puso en juego fue una apertura total de su horizonte visual que lo abocó a la imposibilidad de orientación inmediata.

La pregunta que surge es cómo trabaja el mito para conseguir superar el principio del absolutismo de la realidad al que lo abocó aquel “salto situacional”, cuáles son sus medios. El mito se interpone entre la realidad y el hombre, entre lo numinoso paralizante y la reacción. Es decir, media, y como tal es pura praxis en sí mismo. Por ejemplo nombra, y así torna ya relativamente familiar lo absolutamente desconocido. Interpone formas simbólicas¹⁰⁹⁵ que permiten la orientación significativa, por ejemplo la percepción del todo por medio de una parte, trabajando con sinédoques (Gehlen); construye indicios o índices que permiten la orientación de la acción (que es acción, praxis, como sustituto de la pura “reacción” o conducta animal, de la que carece o de la que se ha visto privado), que quedaría absolutamente entorpecida por la numinosa, paralizante y petrificante manifestación inmediata de la realidad. El hombre queda definido como aquel animal que no puede enfrentarse de modo directo e inmediato con la realidad, sino que necesita mediaciones, representaciones y delegaciones para poder vivir, sobrevivir o supervivir; si enfrentara directamente la inmediatez de lo real quedaría petrificado o su reacción sería producto de la angustia y por lo tanto sería puramente azarosa o absurda. En este sentido, y retomando una definición escolástica, el hombre no puede enfrentarse directamente con la realidad porque es un ser cuya existencia carece de esencia y que por lo tanto se ve obligado en cada caso a inventarla, porque la vida le va en ello. Intenta escapar de el antiesencialismo del existencialismo, que desemboca en una forma radical de “ruptura óptica”.¹⁰⁹⁶ ¿Lo logra?

Los medios fundamentales del mito son la prolijidad (*Umständlichkeit*), que también significa complicación, minuciosidad o laboriosidad; la digresión o rodeo

¹⁰⁹⁴ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 12.

¹⁰⁹⁵ Para Blumenberg no se trata, como para Cassirer, de una forma a priori del pensamiento, sino de una que surge en el proceso mismo de adaptación. “This historical orientation seemed for the first time to open up the possibility of viewing myth no longer as a pure product of fantasy but as a self-contained system, intelligible in itself. Here we need not go into detail regarding the empirical foundations of this theory; but what makes it noteworthy in a purely methodological sense is that on closer examination it proves by no means to be a merely empirical statement concerning the historical origins of myth but is a kind of a priori assertion about the direction and aim of mythological research”. Cassirer, E., *Mythical Thought*, p. 18.

¹⁰⁹⁶ Schaeffer, J.-M., *El fin de la excepción humana*.

(*Umwegigkeit*), o vía indirecta; y la repetición, retorno o vuelta (*Wiederholung*); son los modos fundamentales (no los únicos) a través de los que la actividad mitopoiética cumple con su trabajo de distanciamiento y despotenciación de la prepotencia siempre presente del absolutismo de la realidad, tornándolo soportable a través de la exoneración (descarga) de las exigencias cognitivas y veritativas absolutas, en la forma de una red de historias. El fundamento del mito, al igual que el de la metáfora absoluta, nada tiene que ver con alguna “verdad fundamental” de aquellas tan a menudo buscadas por la filosofía, sino con un principio que se puede llamar de constitución de sentido o de formación de significatividad (*Bedeutsamkeit*). Los mitos son “historias que presentan un alto grado de constancia en su núcleo narrativo y, asimismo, unos acusados márgenes de capacidad de variación. Estas dos propiedades hacen de los mitos algo apto para la tradición”.¹⁰⁹⁷ Son constelaciones de sentido que resisten en el tiempo, y como tales no son lo que está en el origen sino más bien lo que queda al final, el resto que ha demostrado su capacidad de adaptación y cristalización en la recepción permanente que lo constituye como pura función significativa. Como tales los inicios absolutos son mudos. La desactivación y despotenciación de esa mudez numinosa originaria constituye la específica eficacia antropogenética del mito, despotenciación del principio de realidad. Su función es por tanto terapéutica, al hacer posible la vida significativa, al producir y articular significatividad, al “hacer, de un mundo desconocido, algo conocido, para dar una visión panorámica de un área de datos desarticulados, incluyendo en ello lo que está tras el horizonte, inaccesible a la experiencia”.¹⁰⁹⁸

El *principio de razón insuficiente* es el correlato antropológico de la forma funcional del trabajo del mito en favor de un ser carente que no soporta la inmediatez del contacto con la realidad, y que, por tanto, no puede permitirse exigencias absolutas de verificación en la urgencia de su situación existencial y en su finitud vital. El mito, que trabaja despotenciando la realidad, crea un mundo de significatividad que tiene necesariamente el carácter de aproximación, de tanteo, de inexactitud ante unas exigencias veritativas que no está en condiciones de satisfacer frente a una realidad indiferente a cualquier exigencia epistemológica absoluta (“escatología epistemológica” la llama Kolakowski).¹⁰⁹⁹ Ya Kerényi afirmó que la significatividad fue la forma en la que se distanció del fondo de la nada, lo que angustiaba. “De hecho la necesidad de

¹⁰⁹⁷ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 41. Esta frase parece literalmente tomada de *Mythologisches, IV: l'Homme nu*.

¹⁰⁹⁸ Blumenberg, H., *Trabajo*, pp. 15-16.

¹⁰⁹⁹ Kolakowski, L., “El clérigo y el bufón”.

significatividad tiene sus raíces en el hecho de que seamos conscientes de no estar ya definitivamente liberados de la inquietud”.¹¹⁰⁰ El mito es una forma de apropiación significativa (simbólica) del mundo, no como acumulación infinita ni como posible retorno a un estado natural, sino como alejamiento y distancia. Es trabajo de desconstrucción del absolutismo de la realidad, “conocimiento por sustracción, por olvido”; en expresión de M. Cometa, es un “arte del olvido” en un triple sentido: en primer lugar por su capacidad de distanciarse de la realidad originaria absoluta, y en este sentido como un procedimiento de suspensión de la opresión de los orígenes;¹¹⁰¹ en segundo lugar como emancipación de la tradición de los mitos, como abandono de la pura recepción; y en tercer y último lugar como suspensión de la propia conciencia que se ha construido sobre el mito, o sobre aquella versión refinada de mitología que está en la base de la identidad de la conciencia.¹¹⁰² Como siempre en recepción, se presenta inervado de una estructura temporal ineliminable y que forma parte esencial de su función; ni fuera ni al inicio de la historia, se reviste con los atributos de lo originario o lo eterno y supratemporal, para hacer olvidar aquella primera originariedad numinosa.

La pregunta de la que debe partir toda indagación sobre el mito no debe ser la pregunta por su esencia, como por ejemplo hace Schmitt, sino por la “función de los procesos de recepción mitológica en tanto que indicadores de los modos históricos de comprender la realidad”.¹¹⁰³ No la elaboración de la materia sino la de la distancia es la función del mito, y por eso es una “sublime forma del olvido”, olvido del origen, del absolutismo y, en última instancia, de la verdad misma y del olvido de esa verdad, insoportable para la vida. Los medios de la prolijidad, la estructura digresiva y la repetición son estrategias de diferimiento de las preguntas y respuestas, opuestas por principio al rigor metafísico.¹¹⁰⁴ No hay que referir el mito a ningún *terminus ad quem*, como por ejemplo la racionalidad científica,¹¹⁰⁵ sino que hay que entenderlo a partir de su *terminus a quo*, su punto de partida. Por eso se hace necesario postular un “concepto límite” como el de absolutismo de la realidad, que Blumenberg remite conscientemente

¹¹⁰⁰ Citado según Blumenberg.

¹¹⁰¹ Distancia y suspensión es el núcleo del método escéptico.

¹¹⁰² Cometa, M., “Mitologie dell’oblio. Hans Blumenberg e il dibattito sul mito”, en Borsari, A. (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, pp. 141-165.

¹¹⁰³ Blumenberg, H., *Mito y concepto*, p. 14.

¹¹⁰⁴ La exigencia de absoluto de Heidegger por ejemplo, pero también de muchos otros, es inhumana. El hombre no puede ser pastor del ser. Para Blumenberg esto es pura “recidiva gnóstica”, gnosis existencial, cosa que ya había sido puesta de manifiesto por el libro de H. Jonas sobre la gnosis.

¹¹⁰⁵ Como hace la concepción teleológica de Cassirer y de la Ilustración. Sobre Cassirer, Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 59; sobre la Ilustración p. 27.

a las construcciones sobre el *status naturalis* de los filósofos contractualistas del Estado, y que en mi opinión es necesario referir también a la *potentia absoluta* del nominalismo. Aunque nunca se haya dado algo semejante se trata de una extrapolación necesaria que pretende ser consistente con las teorías antropogenéticas y con lo que supuestamente significó la adopción de la postura erguida. En ésta encuentra el paradigma del absolutismo de la realidad, dado que de golpe el horizonte se vio dramáticamente aumentado de forma extrema, cosa que en el refugio de las copas de los árboles de la selva no sucedía. Ahora el hombre es visto y ve todo el horizonte indeterminado, ve y es visto hacia y desde todas las direcciones, lo que se acerca en grado extremo a la situación de no tener ningún control sobre las condiciones de su existencia y que define el absolutismo de la realidad. Al carecer de nicho biológico definido (Gehlen) a causa del “salto situacional” de la selva a la sabana, el organismo queda gobernado y sometido a la *Angst*, generalmente traducido por angustia, ansiedad, pero que sería más preciso traducir por una perífrasis que lo defina: intenso miedo o terror-pánico carente de causa específica, “un puro estado de prevención, incierta, (...), una intencionalidad de la conciencia sin objeto”.¹¹⁰⁶ El resultado es la pura reacción llena de pánico o la parálisis, o más bien una combinación de ambos; en todo caso una especie de petrificación que recuerda la mirada directa sobre Medusa o la impaciencia de Orfeo rescatando a Eurídice del Hades, o la contemplación directa del rostro incandescente del iracundo dios del Sinaí. Sólo el reflejo y la representación especular puede dar lugar a una respuesta limitadamente racional, precisamente la “solución” de las formas simbólicas de Cassirer, sólo que mientras éste las ve como una expresión aproblemática de la propia naturaleza simbólica del hombre, *aprioris* funcionales del “animal simbólico”, Blumenberg las concibe como “solución” a un problema urgente planteado por la propia naturaleza biológica del organismo humano. El hombre se hace simbólico por necesidad, por su carencia de instintos específicos que desencadenen reacciones concretas a estímulos determinados. Su naturaleza, en el sentido de Cassirer, es de hecho su solución a su “falta de naturaleza” o a su naturaleza carente. El *a priori* simbólico es su plasticidad.¹¹⁰⁷

Superar o prevenir esa *Angst* “racionalizándola” en miedo específico a instancias nombrables, a poderes más o menos personalizados e identificados, en general

¹¹⁰⁶ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 12. Indicación de Wallace en la introducción a la edición inglesa.

¹¹⁰⁷ Ya se ha señalado que la distinción de Cassirer entre sustancia y función está en el centro de las reflexiones de Blumenberg. Véase Lorenz, K., “La doctrina apriorística de Kant a la luz de la biología actual”, en *La acción de la naturaleza y el destino del hombre*, Alianza, 1988.

teriomórficos, a los que poder dirigirse y a los que poder enfrentarse: esa es la eficacia “biológica” del mito y del poner nombres.¹¹⁰⁸ De esta capacidad simbólica nacida de la incapacidad natural surge esa forma específica de “trabajar” de la mitología que es la “división de poderes”, ahora representables y ante los que es posible adoptar un comportamiento relativamente racional, incluso ante los que es posible enviar delegaciones, sea en forma de embajadas o en forma de víctimas sacrificiales que los aplaquen. Estos poderes, (en contra de la “forma dogmática del trabajo”), tienen que ser necesariamente plurales, de lo contrario regresaríamos a la *Angst* ante un nuevo absoluto; por eso “para el mito y su recepción, reviste una importancia capital la negación del atributo ‘omnipotencia’. Su correlato exacto es lo que, como determinación de una categoría de las formas mitológicas, llamaré su ‘prolijidad’. (...). Cualquier politeísmo puede ser entendido desde la aspiración inmanente a la finitud de los poderes presentes en él”.¹¹⁰⁹ El regreso de tal omnipotencia y la necesaria angustia a ella asociada es lo que sucedió a finales de la Edad Media, como se ha tratado de mostrar en otra parte. El trabajo del mito tiene por tanto una indudable vertiente política, y no sólo en cuanto generación de división de poderes, puesta en relación por Marquard con la más tardía división de poderes políticos de Montesquieu,¹¹¹⁰ sino que, en la sucesión generacional de los dioses, tal y como muestra el proceso de recepción mítica, esos poderes que en un principio siguen siendo horribles y poco predecibles, en definitiva poco fiables, se van suavizando y despotenciando y, a la vez que van perdiendo su forma animal y ganando forma humana, antropomórfica, se van “constitucionalizando” y sometiendo ellos mismo a reglas y restricciones de su pura arbitrariedad originaria. En realidad el proceso mítico puede ser reducido casi de modo completo a un proceso político: institución, división y constitucionalización de poderes; el “trabajo de hominización” o de antropogénesis puede ser visto como un trabajo esencial y estructuralmente político. Desde esta perspectiva el trabajo del mito sería una especie de trabajo político en el doble sentido de lucha contra poderes ajenos y constitución de poderes propios. Esta salida que se encuentra para la “angustia” como amenaza inespecífica petrificante puede ser puesta en relación con la identificación política del enemigo, esencia de lo político para Schmitt, y condición de posibilidad de

¹¹⁰⁸ “Lo que se ha hecho identificable mediante nombres es liberado de su carácter inhóspito y extraño a través de la metáfora, revelándose, mediante la narración de historias, el significado que encierra”. Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 14.

¹¹⁰⁹ Blumenberg, H., *Mito y concepto*, p. 72. En esto reside su fundamental oposición al dogma teológico, cuyo tema es siempre el absoluto. Sobre la distinción mito y dogma véase más abajo.

¹¹¹⁰ Marquard, O., “Elogio del politeísmo. Sobre monomiticidad y polimiticidad”.

toda acción con un sentido político, que implica una desambiguación que conduce del terror al miedo racionalizado. Paso esencial de lo político para el jurista alemán y paso esencial de la hominización para Blumenberg, relación que ha llevado a algunos comentaristas a hablar de “antropologización” de la relación amigo-enemigo. De hecho puede encontrarse otro paralelo político en la necesidad urgente de una decisión, en la forma de acción, praxis, ante la que se encuentra el *homo erectus* en medio del horizonte totalmente abierto de la sabana. ¿No exige esta urgentísima situación de emergencia una rápida decisión que discrimine la orientación a tomar, precisamente estando privado de todo posible acceso a la certeza teórica o a la evidencia?

Lo logrado por el mito es una distancia sobre la realidad de tal forma que dicha realidad es ya siempre aquello que queda detrás, a nuestras espaldas.¹¹¹¹ Por ello no sólo gana distancia sobre el carácter absoluto de la realidad sino que impide justamente el acceso inmediato a ella. Por eso, y como consecuencia metodológica, el estudio del trabajo del mito, que a su vez es trabajo sobre el mito, no puede llevarse a cabo teniendo como referencia el *terminus ad quem*, sino sólo en función del *terminus a quo*. No se puede postular un resultado definitivo de su trabajo y desde éste establecer lo logrado por el mito como un proceso teleológico que guiaría intencionalmente su acción, sino que para esclarecer su función es necesario partir de lo que se deja atrás;¹¹¹² su función no puede ser determinada por un fin al que conduciría, sino por un comienzo del que nos alejaría. Por eso su trabajo es un trabajo perenne y un trabajo sobre él, sobre lo ya logrado por él. Esa misma distancia, ganada sobre aquello numinoso que el mito niega y olvida a través de los medios significativos, mediadores y de representación, es también y a la vez una ganancia de tiempo que permite y hace posible la acción, la praxis, en lugar de la mera reacción animal, de la que está privado, o la desordenada reacción angustiosa. Permite la superación de la “angustia” por medio de su racionalización secundaria en forma de miedo. Espacio y tiempo ganados al absolutismo de la realidad que permite la selección de orientaciones de la acción no garantizada por los inespecíficos o sobrecargados instintos humanos en el horizonte absolutamente abierto que lo constituye. Ganancia de tiempo y espacio, es decir, literalmente, ganancia de un

¹¹¹¹ Marquard habla del hombre como el animal que ya siempre tiene más a sus espaldas que en frente, que tiene tanto más espacio como más tiempo a sus espaldas que por delante.

¹¹¹² Quizá sea pertinente preguntar cómo podemos saber de lo olvidado ¿Cómo conocer aquello que se ha perdido?

mundo¹¹¹³ como sustituto o compensación del ambiente del que carece. El mito crea un mundo de significaciones, de símbolos, indicios y señales seleccionable y en cierto modo preseleccionado, en lugar de la plenitud opaca de la inmediatez del contacto abrumador con el absoluto. Marquardianamente se puede decir que el hombre es el animal que hace algo *en vez de* o *en lugar de*, que representa y se representa un mundo en lugar de la realidad absoluta¹¹¹⁴.

El mito corre un velo sobre esa realidad originaria cuya inmediatez haría imposible la supervivencia, sobre el que el hombre se abismaría del mismo modo que si viera directamente a la gorgona Medusa o contemplara el rostro del dios del Sinaí. Impide que el hombre se sumerja en la mera impresión de lo numinoso y que la conciencia se entregue a la pura angustia, porque para la supervivencia del hombre se ha vuelto imposible acceso a la nuda realidad; impedir el acceso a esa realidad es la función mítica por excelencia, que, como medio específico, oculta sistemáticamente su origen, vedando cualquier intento de regreso, posibilidad que choca contra su condición misma, que es ser y estar ya siempre en recepción. Es trabajo de olvido de lo dejado ya siempre atrás¹¹¹⁵ y superación de lo así olvidado. Su eficacia es olvido y distancia que hace posible que ese animal cuya existencia carece de esencia, y que por tanto está privado de todo acceso a la vivencia inmediata, viva en la forma de la mediación; es un hacer algo, una praxis, en lugar de un vivir inmediato; es un mundo (de la vida) en lugar de la nuda realidad (inmediata).

Ganada así la distancia espacial y temporal, el hombre encuentra el margen para respirar más allá de la urgencia existencial en la que ha sido puesto por la naturaleza, y a la vez la posibilidad de comprender parcialmente su situación y el mundo que lo rodea; conocimiento siempre parcial y precario dado que el “absolutismo de la realidad” no es sólo una “realidad” del pasado, sino una posibilidad siempre presente dada su condición de concepto límite. “No es el triunfo definitivo de la conciencia sobre sus abismos”, y por tanto su función es inextinguible. Afirmar que ya no es un problema para nosotros supondría afirmar que nos hemos liberado de forma definitiva de nuestro origen

¹¹¹³ Véase Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, § 46 y 47. La piedra no tiene mundo, el animal es “pobre de mundo” y el hombre es “formador o configurador de mundo” (*Weltbildend*).

¹¹¹⁴ Marquard, O., “Filosofía de la compensación. Algunos aspectos de la teoría de la compensación”, en Marquard, O., *Filosofía de la compensación*, pp. 33-50. Señala la traductora, Marta Tafalla, que podría traducirse dicho título como “Filosofía del *en vez de*”.

¹¹¹⁵ Cometa, M., “Mitologie dell’oblio”.

biológico,¹¹¹⁶ afirmación que resulta dudosa a todas luces. Supondría como tal la asunción de un telos que gobierna la historia y de un sentido que se manifiesta en ella, el estado final de una racionalidad científica que no sólo resulta inalcanzable, sino que sería opresiva y absolutista de un modo incluso más intenso que la realidad original de la que se viene hablando. El esquema explicativo de Blumenberg huye de este teleologismo que, como filosofía de la historia, ha dominado gran parte de la modernidad filosófica y que, en la “conciencia colectiva”, y no sólo allí, aún alimenta sueños (pesadillas) de inmediatez.

En su teoría del mito como recepción hay implícita una crítica a Cassirer, especialmente al segundo volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*, titulado *El pensamiento mítico*. Los procesos de recepción del mito son indicadores precisos e insustituibles de las formas históricas de comprender la realidad. Si terror y poesía son las formas tradicionales en las que se ha presentado el origen y el carácter originario del mito, se trata de categorías que hay que superar, o en todo caso son categorías entre las que hay que situar el trabajo específico de y sobre el mito y su eficacia propia. Son dos categorías antitéticas y metafóricas, que expresan la desnuda pasividad frente al hechizo demoníaco o el exceso imaginativo de la apropiación antropomorfa y la elevación teomórfica. Por ejemplo, la expresión de Adorno “mítica es la celebración del absurdo como sentido”,¹¹¹⁷ pretende expresar la incompatibilidad total del mito con la configuración racionalizada de la realidad. Frente a esta concepción se levanta la observación de su fabulosa libertad y proliferación en el romanticismo, ya desde Vico, a quien Schlegel romantiza definitivamente. Para estos lo originario no es lo terrorífico, sino la primera libertad. Entienden la presencia del mito¹¹¹⁸ como un retorno originario y no como su tardía recepción.

Blumenberg invierte los términos de la relación entre caos (terror) y fantasía (juego): “La mitología no sería lo original, sino lo que se erige en su contra”.¹¹¹⁹ Sólo una forma dogmática de ver el asunto, (y aquí se entra en la dicotomía fundamental que gobierna toda su teoría del mito, aunque matizada en el *Trabajo sobre el mito* respecto a

¹¹¹⁶ Blumenberg habla, siguiendo a Alsberg, de la desactivación del cuerpo humano, lo que supondría haber escapado a la presión selectiva. Véase *Descripción del ser humano*.

¹¹¹⁷ Citado según Blumenberg. Adorno, Th., *Dialectica negativa*, p. 118. “La celebración de lo sin sentido como sentido, la repetición ritual de los nexos naturales en las acciones simbólicas singulares como si, por ello, fueran sobrenaturales, es mítica”.

¹¹¹⁸ Es el título de un trabajo de Kolakowski de 1972 al que, si bien no se recurre expresamente en muchos lugares en los que se hubiera podido recurrir, se ha intentado tener “presente” a lo largo de todo el trabajo. *La presencia del mito*, Cátedra, 1990.

¹¹¹⁹ Blumenberg, H., *Mito y realidad*, p. 18.

lo defendido en *El mito y el concepto de realidad*, como se verá más abajo), fijada en lo absoluto, paralizada y petrificada en lo numinoso, puede lamentar que en la entrega y abandono a la poesía mítica (el juego) se haya perdido la suma seriedad de los orígenes (el terror reverencial). Pero la mitología se caracteriza justamente por hablar de sus objetos como de aquello que se ha dejado atrás. Lo decisivo del mito no es la temática, que puede ser la del origen del hombre y de los dioses, sino la distancia, que es articulada en historias y que precisamente para ganar distancia y como ganancia de distancia se articula en historias. Gracias a esa distancia los mitos ya no aterrorizan ni oprimen, sino que se abren a la disponibilidad de la recepción estética.

El valor del mito es un valor despotenciador que tiene como consecuencia un valor crítico. Como señala Carchia, esta capacidad crítica del mito “non può consistere, allora, nella capacità imputata al logos dalla filosofia moderna di dare una risposta ad alcune decisive questioni dell’esistere, bensì al contrario nell’attitudine del mito a situarsi nell’orizzonte definito da Schopenhauer come procedimento dell’*Unbefragbarmachung*” (hacer ininterrogable o ininterrogabilidad).¹¹²⁰ Las historias del mito “no fueron narradas, precisamente, para contestar preguntas, sino para expulsar la sensación de malestar e insatisfacción allí donde pueden empezar a generarse las preguntas”,¹¹²¹ y ello frente a las “metáforas absolutas”, que “responden” a preguntas incontestables por principio y cuya relevancia radica en que no son eliminables porque nosotros nos las planteamos, sino que nos las encontramos ya planteadas en el fondo de la existencia.¹¹²² No son, como el racionalismo desmitificador ha querido, “risposte distorte a problemi ben posti, bensì procedure narrative, ‘significatività’ liberamente prodotte”.¹¹²³ Su eficacia no se asienta en su carácter de respuesta a problemas eternos, sino en las preguntas implícitas que descubren, posteriormente articuladas alrededor del núcleo mítico en el proceso de recepción y elaboración constante que presuponen, según Blumenberg, los mitos. La verdadera Ilustración no es la que ve el mito como una prehistoria de la razón, sino la que sabe encontrar la “esencia no desmitificable”, la

¹¹²⁰ Carchia, G., “Introduzione all’edizione italiana”, p. 11.

¹¹²¹ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 202. Para Lévi-Strauss el mito es una respuesta a una pregunta que nadie ha formulado, a diferencia de la tragedia, que es una pregunta que carece de respuesta.

¹¹²² La diferencia entre mito y metáfora absoluta la resume el propio Blumenberg: “El mito lleva la sanción de su procedencia antiquísima, insondable, de su legitimación divina o inspiracional, mientras que la metáfora no tiene más remedio que presentarse como ficción, y su única justificación consiste en el hecho de hacer legible una posibilidad del comprender”. *Paradigmas*, p. 166.

¹¹²³ Carchia, G., “Introduzione all’edizione italiana”, p. 14. En este sentido su filosofía y su estrategia narrativo-argumentativa puede ser reducida a, o más bien deducida de, la forma de trabajar que se le atribuye al mito. *Trabajo sobre el mito* hace lo que dice. Es mito en sí mismo. Nicholls, A., *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg’s Theory of Myth*, Routledge, 2014.

libertad de su aparecer y su presentarse. El hecho fundamental que evidencia el mito es que siempre presuponemos un tiempo más antiguo, profundo e inmemorial, excavado por el trabajo sobre y del mito.

Quizás se pueda localizar aquí su crítica a Cassirer, a la vez inspirador fundamental de su teoría. “Si Hermann Cohen había podido decir que la ‘idea’ era, ‘indiscutiblemente, el concepto más importante del lenguaje filosófico’, para Cassirer lo sería un concepto que está apartado de las terminologías usadas, de hecho, por la filosofía y que, por ello, trasciende su historia: el concepto de símbolo. *Sólo la teoría de las formas simbólicas permite poner en correlación los medios de expresión del mito con los de la ciencia, pero con una relación históricamente irreversible y dando una ventaja, irrenunciable, a la ciencia como terminus ad quem*”.¹¹²⁴ Cassirer no habría sido fiel a su propio método y a su propia teoría antiesencialista, y no habría llevado hasta el final la especificidad funcional del mito y su autonomía como forma simbólica, dado que lo ha malentendido como un momento en el desarrollo de la racionalidad, autónomo pero ya finalizado, y de ese modo acabó construyendo una filosofía de la historia, es decir, una forma mítica.¹¹²⁵ Considero importante el pasaje y por eso lo cito por extenso: “Cassirer no estaba interesado en la cuestión de la recepción del mito, sino sólo y exclusivamente en la de su origen y su carácter primigenio precisamente porque consideraba el mito bajo el aspecto de su *terminus ad quem*. En cuanto ordenación del mundo de la experiencia, *de igual rango, en principio*, que la llevada a cabo por la ciencia y el arte y no susceptible de ser desvalorizada por ellas, *pero tendiendo, históricamente, hacia ellas*, el mito representaría la definición de una época a la que la filosofía de la historia ha de prescribir la provisionalidad en espera de la revelación de su sentido verdadero. El origen del mito no haría más que dejar entrever aquello que sólo con su superación será posible. Pese a todas sus afirmaciones de la cualidad de autonomía de este sistema de formas simbólicas, éste sigue siendo, para Cassirer, algo superado; superado, sin embargo, en el sentido de que *él mismo señalaba hacia una experiencia y un trabajo de ordenación en donde tendría que coincidir su reemplazo con el fin de la propia historia. Hay un sistema de formas simbólicas que es el último*; con este presupuesto, queda excluido todo retorno de ‘categorías’ míticas, o bien ha de

¹¹²⁴ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 59. Cursivas mías.

¹¹²⁵ Se trata de la misma crítica que Heidegger hizo a Cassirer en la famosa cumbre de Davos. Véase Eli Gordon, P., “Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger”, *New German Critique*, nº 94, “Secularization and Disenchantment”, Winter, 2005, pp. 127-168.

ser considerado un anacronismo estético”.¹¹²⁶ Como se ha dicho, Blumenberg cree que la función simbólica del mito ha de ser pensada en relación con el *terminus a quo*. Jeffrey A. Barash ha puesto de manifiesto cómo esta distinta visión sobre los propios presupuestos del método funcionalista ha quedado reflejada a lo largo de toda la obra de Blumenberg, y cómo en realidad todo gira en torno a distintas interpretaciones de la filosofía de Platón, que reflejan tanto distintas concepciones de lo que es el mito como diferentes presuposiciones sobre el significado del mito en la historia, y sobre todo “the incompatibility of their interpretations corresponds to subtle divergences in what (...) each took to be myth’s *political* implications and scope”.¹¹²⁷ Lo que en el fondo se juega en la polémica con Cassirer y que es asunto que recorre toda su obra, desde sus primeras incursiones en el tema del mito hasta su último libro publicado en vida en 1989, *Salidas de caverna*, gira en torno a una cuestión central tanto para Platón como para la historia política e intelectual del siglo XX, la de las implicaciones políticas del mito y su potencial histórico. Por tanto, en lo que sigue, esta crítica a Cassirer, a su interpretación de Platón, y a Platón mismo, debe ser leída, en la perspectiva adoptada a lo largo del ensayo, en relación con lo escrito en el apartado anterior en torno a las concepciones soreliana y schmittiana del mismo problema.

Para Blumenberg resulta evidente que Platón intenta acabar con el mito a través de su doctrina metafísica de las ideas; pero, como tal intento, genera necesariamente su propia forma inmanente de mito: “La metafísica de Platón concluyó el concepto de realidad del mito y en ello reside tanto su aversión hacia el mito poético, como también la necesidad inherente de encontrar su propio mito”,¹¹²⁸ necesidad que adopta la forma de una teodicea, que surge así por vez primera en la historia de la filosofía occidental como la forma que el mito toma una vez que ha perdido su forma arcaica (de división de poderes). Esa transformación metafísica del mito en teodicea queda reflejada en el mito de Er que cierra el décimo libro de la *República*,¹¹²⁹ obra en la que la declaración de Láquesis prepara el suelo, el terreno y el fundamento de la nueva forma del mito o de lo mítico y que lo asienta, como teodicea, en una nueva, monoteística fundación.¹¹³⁰ Cassirer se mostraría infiel a sus propios presupuestos cuando en “An Essay on Man”

¹¹²⁶ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 185. Cursivas mías.

¹¹²⁷ Barash, J. A., “Myth in History, Philosophy of History as Myth”.

¹¹²⁸ Blumenberg, H. *Mito y concepto*, p. 60.

¹¹²⁹ Platón, “República”, 617 d-e.

¹¹³⁰ Esta forma del mito como teodicea habría llegado a su vez a su fin y a su consumación en el siglo XX, en el que pierde definitivamente toda plausibilidad. Para apoyar esta última tesis recurre a Freud, para el que resulta imposible toda teodicea dada la injustificable e injustificada dificultad de la vida en la tierra.

de 1944 afirma: “Sin el simbolismo la vida del hombre sería la de los prisioneros de la caverna de Platón. (...); sin acceso al mundo ideal que se le abre, desde lados diferentes, con la religión, el arte, la filosofía y la ciencia”.¹¹³¹ Para Blumenberg nada puede ser menos cierto teniendo en cuenta los presupuestos antiesencialistas del funcionalismo de Cassirer; dado que las formas simbólicas son pre-condiciones necesarias de posibilidad de cualquier experiencia humana, creadas por el hombre mismo, se hace imposible apelar a cualquier forma de comprensión fuera, más allá o más acá, del reino simbólico. No existe pasaje más allá de la representación y la mediación simbólica, y todo intento de superar este estado de cosas cae no sólo en mitologías escatológicas como la filosofía de la historia, sino en un gobierno político del terror. ¿Por qué?

Si para Cassirer fue Platón “who took the decisive step in subduing the force of political mythologies that attributed the fate of the state to the operation of occult powers and legitimated the use of brute power by the sovereign in his or her efforts to direct social action in conformity with their purported demands”,¹¹³² Blumenberg encuentra en Platón dos tendencias fundamentalmente contradictorias. Si en el *Menón* todos tienen acceso a la anámnese, como queda demostrado a través de la aplicación del método socrático sobre el niño siervo en la casa de Menón,¹¹³³ en la *Politeia* se hace absolutamente necesaria una ilustración procedente de fuera, que además tiene que recurrir de modo necesario a la fuerza para obligar a los prisioneros a abandonar el mundo de imágenes y el *agon* científico asociado a ellas.¹¹³⁴ La implicación política de todo ello no puede ser que Platón, tal y como lo ve Cassirer, sea el fundador de la libertad política, sino todo lo contrario, o al menos no de modo absolutamente claro y no ambiguo, ambigüedad esencial del platonismo que gravita sobre toda la historia de la filosofía europea y que se mueve entre una igualdad natural en el dominio de la epistemología y una fundamental desigualdad en el de la política.

Sobre esta interpretación de Platón se construye y sobrepone una crítica aun más radical a la presuposición de que la historia debe ser construida como un proceso en el que la superación del mito es una de las etapas necesarias en el camino hacia la autoconciencia racional humana, es decir, en el camino del sentido. Justamente esa filosofía de la historia genera una perspectiva artificial desde la que no es posible

¹¹³¹ Cassirer, E., *Antropología filosófica*, FCE, 2003, p. 70.

¹¹³² Barash, J. A., “Myth in History, Philosophy of History as Myth”.

¹¹³³ Platón, “Menón”, 82b - 85c, en *Diálogos II*, Gredos, 1999.

¹¹³⁴ Blumenberg imagina que los prisioneros de la caverna “compiten” intentando predecir “científicamente” la sucesión de imágenes proyectadas en la pared de la caverna, prefigurando algo como una astronomía.

abordar con cierta neutralidad el mito; al contrario, es ella misma una forma de mito, de hecho uno de los mitos dominantes en la historia de occidente. En la filosofía de Hegel el logos supera al mito y sus fuerzas oscuras, pero en su teoría del mito la función mítica es reocupada en la medida en que se justifica el largo y circunloquial curso que el Espíritu Absoluto se ha visto obligado a tomar en la historia. De este modo “la estructura mítica sirve a un empeño que le es desconocido, suministrar una teodicea”,¹¹³⁵ de modo similar a como el concepto de progreso se vio llevado a través de su generalización a “reocupar” un puesto del que no podía cumplir las exigencias. Del mismo modo que la función mítica permanece y persevera en su disfraz monoteísta en forma de teodicea, otorgando a la teodicea misma su tortuosa forma de explicación, del mismo modo permanece en la modernidad como forma de las filosofías de la historia, que asumen necesariamente la estructura en rodeo de la mitología, sólo que como “sinuosidad racionalizada”, cuyo mínimo denominador es la “astucia de la razón”. Ya se señaló que en el sistema de Hegel filosofía de la historia y teodicea son explícitamente forjadas como unidad. “At the deepest level of a modern reformulation of the function of Platonic Myth, philosophy of history assumed the form of a modern theodicy”.¹¹³⁶

Si para Cassirer la religión monoteísta (el judaísmo profético concretamente) confirma y sobrepasa la doctrina metafísica de Platón, para Blumenberg esta asunción es imposible, y la refuta a través de su reformulación de la relación entre mito y teología.¹¹³⁷ El mito no es ni puede ser sobrepujado por la teología cristiana sino todo lo contrario; si es posible distinguir mito y dogma es porque la teología de los primeros cristianos pone en marcha un principio escatológico dirigido contra la forma de trabajo del mito, contra su sinuosidad, su prolijidad, su repetición, contra la esencial ambigüedad de las formas del trabajo mítico. “En la escatología radical de la esperanza neotestamentaria de salvación hay muy poco de aquel ‘espacio’ para la prolijidad”,¹¹³⁸ que queda reducido al mínimo e incluso negado de forma absoluta. Ya se ha hablado en otra parte de cómo el fracaso escatológico provocó el nacimiento de la Iglesia, su “historización”. Pues bien, es precisamente el desencanto escatológico el que hace necesaria la teodicea como justificación de la deidad, y es esa teodicea la que en cierta

¹¹³⁵ Blumenberg, H., *Mito y realidad* p. 99. Puede plantearse la cuestión sobre por qué se considera que “sirve a un empeño que le es desconocido”. Parece entonces que hay un *telos* del mito, que excluye el servir de teodicea. Pero de hecho sirve de teodicea, precisamente en una de las formas de su recepción.

¹¹³⁶ Barash, J. A., “Myth in History, Philosophy of History as Myth”.

¹¹³⁷ Reformulación que es la causa a su vez de una polémica con Taubes y, quizá, causa de su abandono definitivo del grupo de investigación. Véase Kopp-Oberstebrink H., “Between Terror and Play: The Intellectual Encounter of Hans Blumenberg and Jacob Taubes”, *Telos* nº 158, 2012, pp. 119-134.

¹¹³⁸ Blumenberg, H., *Mito y realidad*, p. 77.

forma recupera, “reocupa”, algunas de las funciones míticas, como la prolijidad, y que acaba desembocando en la mítica “astucia de la razón” hegeliana, que por caminos torcidos establece la recta y definitiva justificación del dios. El mito sobrevive en la teodicea porque ésta se ve obligada a seguir las sinuosas y circunloquiales rutas del trabajo mítico.¹¹³⁹ Por tanto, y contra lo afirmado por Cassirer, y en consecuencia en contra de lo afirmado por la mayor parte de la Ilustración moderna y sus epígonos, Platón no fue “the philosopher who overcame the fundamental tendency of myth but the formulator of a new kind of myth”,¹¹⁴⁰ dominante en la modernidad, la teodicea como filosofía de la historia o la historia misma como teodicea.

Aunque, como se acaba de ver, la diferencia radical postulada entre mito y dogma en el primer trabajo sobre el mito es matizada en el segundo “Trabajo”, ello no quiere decir que no exista entre ambos una diferencia fundamental que es necesario tener presente en todo momento; porque subsiste una diferencia fundamental: el objeto de la teología, en sentido subjetivo y objetivo, es el absoluto,¹¹⁴¹ mientras que el objeto de la mitología es siempre la descarga y división del absoluto; trabajan, pues, en sentidos completamente opuestos, aunque se puedan producir solapamientos y “reocupaciones” entre una y otro. Además, la propia remitificación operada en el interior del dogma¹¹⁴² de la que se ha hablado en los últimos párrafos, no refuta la diferencia sino que la confirma si tenemos en cuenta que es sólo gracias a dicha remitificación del dogma cómo se hace posible y soportable la existencia humana. El

¹¹³⁹ La cita anterior continúa: “La conformación de una historia fundamental de Encarnación y Redención, en cambio, se alejaría de la idea de una exigua economía de salvación y debió causar la impresión de que en la naturaleza del cristianismo todo *contradecía la conformación de una teología de la mera omnipotencia y más bien tendía hacia una historia*. La Encarnación y la Redención, en su contexto, se podrían definir como *paradigmas de una*, por antonomasia, *prolijidad de Dios*. Él (...) para traer al hombre la salvación y reconciliarlo consigo mismo, se habría avenido a un procedimiento que posee todos los rasgos desde la mera impotencia hasta la *kenosis*”. Cursivas mías.

¹¹⁴⁰ Barash, J. A., “Myth in History, Philosophy of History as Myth”.

¹¹⁴¹ Cabe preguntar: ¿Qué teología? Porque la teología católica en general y la tomista en particular, están cargadas de mediaciones, intercesores, santos atributos divinos diferenciados, etc. “Fue la liberalidad para con los contenidos de la mitología la que (...) brindó al cristianismo, imagen de la rigidez dogmática y de la sujeción absoluta, una forma de contraste (...). Se encontraron, frente a frente, dos formas opuestas de manejar los nombres y las historias de los dioses”. También el dogma tiene una “recepción”, una historia, de hecho toda una disciplina. Blumenberg lo reconoce, pero matiza: “Al fin y al cabo existe la historia de los dogmas como disciplina; si bien ésta indica el acrecentamiento de un contenido substancial y la conformación de su univocidad terminológica. Tiene como argumento una historia consagrada a desalentar todo deseo de variación”, frente a la estructura del mito, que podría definirse como musical, en tanto que está construido siempre como variaciones sobre un mismo tema. Blumenberg, H., *Mito y realidad*, p. 28 y p. 29.

¹¹⁴² Por ejemplo: “Por cierto que las posteriores tentativas de la teodicea y de la metafísica de la historia *retoman forzosamente la estructura de rodeo de la mitología*. (...) En cuanto que el problema de la teodicea se encuentra entre los auténticos escollos de la tradición cristiana, desde su recrudescimiento por la gnosis, habría que preguntarse por el potencial mitológico que subyace al cristianismo mismo”. Blumenberg, H., *Mito y realidad* p. 77.

propio dogma ha de recurrir a formas míticas para sobrevivir, dado que sin él se quedaría paralizado y fijado en el absoluto. Algo así es lo que le sucede a la filosofía de la historia y sus especulaciones sobre el final, y también a la vieja escatología judeocristiana, que sólo pudo mundanizarse, historizarse, gracias a la renuncia a sí misma y a una reocupación de funciones míticas, recuperando con ello la capacidad para las historias. Porque la diferencia esencial es esa, la capacidad para las historias (*stories*) y para la historia (*history*). También la teología política es víctima de esta necesidad. La figura de *Kat-echon*, objeto de análisis y base de la filosofía de la historia de Schmitt, es ejemplo de tal recuperación de una función mítica para Blumenberg, que ya nada, o muy poco, tiene que ver con la escatología “original”. Sobre este punto polemizan directamente teólogo-político y mitólogo, como se ha visto. Blumenberg no ve posible compatibilizar la escatología, y en realidad cualquier forma de absoluto, con una visión de la historia. Schmitt intenta negar dicha implicación.

Si Nietzsche y Burckhardt atribuían la carencia de “fe” de los griegos respecto a sus propios mitos y dioses a la ausencia de un cuerpo sacerdotal,¹¹⁴³ Blumenberg invierte exactamente la relación mostrando que es el mito mismo quien trabaja contra la constitución de un cuerpo de ese tipo.¹¹⁴⁴ Las prolijidades, fugacidades, complicaciones, rodeos y enredos de lo mítico bloquean la instauración de un cuerpo de funcionarios sacerdotales. Frente a la despotenciación elaborada y conquistada por el mito, el monoteísmo es el retorno del padre,¹¹⁴⁵ que tiende por principio a una ortodoxia y a una dogmática. Uno de sus principios fundamentales, el de no usar el nombre de Dios en vano,¹¹⁴⁶ se opone especularmente a la proliferación metastásica de los nombres de los dioses de la mitología, en la que se encuentran listados completos de nombres de dioses de los que no sabemos nada sino su nombre mismo.¹¹⁴⁷ También la proscripción de imágenes muestra trabajar en contra del trabajo mítico. Del Dios Único e invisible sólo podemos hablar dogmáticamente o no hablar en absoluto. “Lo invisible apremia a una elaboración dogmática, lo cual vale hasta para la utopía. Su concepto límite obliga a pensar en algo que ningún ojo humano ha visto aún, (...). En un caso extremo, la utopía

¹¹⁴³ Véase Veyne, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Editions du Seuil, 1983.

¹¹⁴⁴ “¿No podría haber sido al revés, a saber, que la fugacidad de lo que debía ser custodiado le hubiese arrebatado a los custodios su función?”. Blumenberg, H., *Mito y realidad* pp. 22-23.

¹¹⁴⁵ La imagen está tomada, como es evidente, de las teorías de Freud sobre el mito y el monoteísmo, especialmente las contenidas en *Tótem y tabú* y en *Moisés y la religión monoteísta*.

¹¹⁴⁶ Éxodo 20:7.

¹¹⁴⁷ Son los “dioses del momento” de Hermann Usener. Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 63.

es el resultado de toda una suma de negaciones”.¹¹⁴⁸ Se encuentran frente a frente dos formas opuestas de trabajar con los nombres y las historias. “Las categorías con que definimos lo mítico son las del contraste con la teología y la metafísica que se le integró o que aquélla legó, pero no porque la mitología todavía no haya alcanzado la pretensión y el carácter absoluto propio de una teología, sino porque desde un principio se mantiene al margen de esta pretensión”. Lo mítico debe ser entendido en relación con la “distancia esencial que lo mítico mantiene respecto de todo tipo de ‘rigor’”.¹¹⁴⁹

El paradigma de lo realizado por el monoteísmo en relación con el mito lo ofrece el discurso de Pablo en el Areópago,¹¹⁵⁰ ejemplar para toda la apologética posterior; se vuelve esencial *dogmatizar sistemáticamente al rival*,¹¹⁵¹ porque sólo de ese modo puede adquirir relevancia escatológica la laguna encontrada en el Panteón, el *agnostos theos*.¹¹⁵² Lo que ahora, en el reino del dogma, genera el cambio de reparto y la reocupación es el descubrimiento de inconsistencias y ya no la mera sucesión generacional y dinástica de dioses, cuando “la fuerza de la tradición mitológica radica en su substancial inconstancia, en su manifiesta renuncia a ser consecuente, rasgo que Burckhardt consideró una categoría del mito: ‘(...) en ella no rige teología alguna’”.¹¹⁵³ “Pablo topa con un frente mítico ya casi cerrado, absorbido en el culto del Estado. No le queda más remedio que buscar un hueco por donde introducir a su Dios, (...). El recurso de Pablo consiste en hacer del último Dios, aún no conocido y reconocido, el primero y, a continuación, de este primero el Único; el único, además, que no precisa del culto de los templos y de los altares y que excluye la veneración de las imágenes. El dogma se cuele por el hueco que cree hay en el mito.”¹¹⁵⁴ Para ello se hizo necesario singularizar la inscripción de los altares, que no era *al dios desconocido*, sino que según las pruebas se dirigía *a los dioses desconocidos*.¹¹⁵⁵ Tertuliano mismo habla de *ignotis deis* en su *Contra Marción*. Ahora “ya no se trata de un sistema de reparto de poderes divinos, sino

¹¹⁴⁸ Blumenberg, H., *Trabajo*, pp. 243-244.

¹¹⁴⁹ Blumenberg, H., *Mito y realidad* p. 71. Se plantea aquí el problema de la lógica del mito, de las “Mito-lógicas”, tan “rigurosas”, al menos según algunos teóricos, como las matemáticas.

¹¹⁵⁰ Blumenberg, H., *Trabajo*, pp. 278-286.

¹¹⁵¹ Cosa que haría Schmitt en relación con el inmanentismo de Blumenberg en la réplica en forma de epílogo de *Teología política II*. Ver el apartado “Un epílogo, una reedición y algunas cartas” de la parte I.

¹¹⁵² Hechos 17:16,34.

¹¹⁵³ Blumenberg, H., *Mito y realidad* p. 30. También “justamente aquello que muestra al mito en su carácter originario es lo que lo distancia del concepto de realidad de la época moderna, que se encuentra bajo el signo de la consistencia”. Ibid., pp. 31-32.

¹¹⁵⁴ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 278.

¹¹⁵⁵ Quizá la primera “singularización” registrada en la historia. Seguida como se ve por una “masa” de tales.

de satisfacer las condiciones que pone un poder único”.¹¹⁵⁶ El intento de Pablo presenta un carácter dogmático “porque sólo se basa en restricciones”, se configura en sí mismo como una “masa de reducciones”: la multitud de dioses se reduce a uno solo, la de pueblos a una única descendencia, la variedad de destinos a la espera del único juicio, el universal.

“El dogma se ha limitado a refrenar el placer de preguntar de los que van más allá de los límites establecidos y a definir un mínimo de verdades irrenunciables, (...). El mito deja que ese volver a preguntar encalle contra la valla de sus imágenes e historias: puede preguntarse por la próxima historia, cómo, pues, será la continuación, si es que hay continuación. De lo contrario, torna a comenzar desde el principio”.¹¹⁵⁷ Quien ante una historia mítica pregunta por qué,¹¹⁵⁸ ha roto las reglas del juego mítico, haciéndose culpable de su enojo con la respuesta, que no puede ser sino una historia. En cambio, en el caso del dogma la situación es inversa: la última respuesta es siempre el *quia voluit*, la mera voluntad soberana y prepotente del dios proclamado Único.¹¹⁵⁹ Es una especie de negarse a responder, dejando sólo abierta la vía de la sumisión. La razón misma de la creación es la voluntad de Dios.¹¹⁶⁰ Para Blumenberg esto significa una exclusión de cualquier licencia narrativa. “Representan ya la consumación del dogma, aunque este sea definido con posterioridad, y, al mismo tiempo, contienen los gérmenes de su destrucción”.¹¹⁶¹ Al fin y al cabo el dogma contiene en sí una función de sometimiento, un sistema de bloqueo de las historias, y esta resulta ser para Blumenberg la diferencia insuperable con el mito. “La omnipotencia, en el fondo, impide que se narre una historia de su portador. Las historias, topográficamente representadas, constituyen siempre rodeos, mientras que el poder absoluto se extiende en la unión más corta entre dos puntos. Cualquier politeísmo puede ser entendido desde la aspiración inmanente a la finitud de los poderes presentes en él”.¹¹⁶²

¹¹⁵⁶ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 278.

¹¹⁵⁷ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 282.

¹¹⁵⁸ Cuando un niño pregunta porqué al oír una historia, no pregunta por causas; es sólo una forma de pedir que se continúe la historia. Hay, por tanto, que precisar qué tipo de porqué rompe las reglas del juego. La pregunta que rompe el juego mítico es la que pregunta por *la razón de ser*. Sánchez Ferlosio, R., *Las semanas del jardín*.

¹¹⁵⁹ Precisamente, la “solución” decisionista.

¹¹⁶⁰ Supongo que Blumenberg se está refiriendo al Dios de San Agustín o al del nominalismo, porque en Santo Tomás Dios quiere de acuerdo con las ideas ejemplares presentes en su intelecto divino. Véase Lovejoy, Arthur O., *La gran Cadena del Ser*, Icaria, 1983.

¹¹⁶¹ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 284.

¹¹⁶² Blumenberg, H., *Mito y realidad* p. 72.

Hay un hilo que une estrechamente el *Trabajo sobre el mito* y su más temprana obra *La legitimidad de la modernidad*, que no es otro que el antisustancialismo del concepto de función¹¹⁶³ y su consecuente teoría de la “reocupación” funcional. También la distinción entre el contenido o la sustancia y la función es la clave interpretativa del trabajo del mito, cuya misma estructura de funcionamiento es la sucesión dinástica, es decir, el nuevo reparto y reocupación conforme a las sucesivas generaciones de dioses. La resistencia de los dioses padres a la sucesión y la violencia desatada contra sus hijos es síntoma de que ya en la misma sucesión dinástica hay un trabajo despotenciador al que los viejos poderes siempre se resisten.¹¹⁶⁴ Si en *La legitimidad* se hipotetiza o más bien se hipostasia una estructura de posiciones en la conciencia humana que permanecen formalmente constantes a través de los cambios de época (aunque no necesariamente para siempre), y a la que está obligada a satisfacer, a reocupar funcionalmente, la que puede ser llamada “presión funcionalista de reocupación”,¹¹⁶⁵ ahora, ante el trabajo del mito, no es posible establecer las funciones que reocupa, pues no puede aparecer como una forma distorsionada de algo forzado a cumplir una función que en principio no le corresponde, sino que en este caso la función del mito es su “verdadera realidad”. Por eso el mito no pertenece propiamente a ninguna época, sino que es una constante subyacente a toda la historia. Su función no se refiere a un marco de posiciones preexistente, sino “al elemental cumplimiento humano de la vida”; su función es directamente hacer la vida posible a través de sus logros de significatividad sobre la indiferencia ilegible de la realidad,¹¹⁶⁶ y en este sentido constituye como tal el propio marco posicional de significatividades que épocas posteriores habrán de satisfacer con nuevos contenidos, con nuevas sucesiones y reocupaciones dinásticas. Por eso algunos comentaristas, por ejemplo su traductor inglés Robert M. Wallace, han visto aquí aquello que Blumenberg niega que haya: una teoría de los orígenes y de la originariedad del mito.¹¹⁶⁷ Estamos sin duda ante el primer “reparto”, el que determina

¹¹⁶³ Cassirer, E., *Substance and Function*.

¹¹⁶⁴ Está dedicado a este tema el capítulo titulado “Nacimientos divinos en cuevas”, de *Salidas de caverna*, Antonio Machado, 2004. Esto es ya a su vez una interpretación mítica.

¹¹⁶⁵ Ejemplo sobresaliente de tales reocupaciones modernas fue la generalización escatológica de la idea de progreso o las visiones totalizantes de la filosofía de la historia.

¹¹⁶⁶ Tema central de otra de sus obras mayores, dejada desgraciadamente bastante de lado en este estudio. *La legibilidad del mundo*.

¹¹⁶⁷ R. Wallace, en su introducción a la edición inglesa traducida por él mismo. *Work on Myth*, MIT Press, 1985. Por ejemplo señala en la página XVIII, “If Blumenberg is right to abandon the idea of an epoch-making step forward ‘from mythos to logos,’ then myths differ from the phenomena that he analyzed in *The Legitimacy of the Modern Age* by not ‘belonging to’ an epoch at all: by being, as it were, underlying ‘constants’ in our entire tradition”.

de una vez y para siempre el marco de posiciones funcionalmente reocupables que más allá de todo cambio de época determina el destino del hombre. La filosofía, como sucesión del mito, se vio en la necesidad de satisfacer este marco, después heredado por la teología y el dogma y finalmente reocupado de distintas formas en la modernidad, incluso a través de su vaciamiento sistemático. Si esto no es una teoría de lo originario del mito se le parece demasiado. Es más, puede encontrarse aquí un determinismo teleológico funcionalista subyacente, en la medida en que las posiciones funcionales, los papeles, no pueden ya nunca ser eliminados como tales, sino que todo lo más pueden ser desocupadas, dejadas vacantes; pero también la desocupación y la “vacancia” son modos de ocupación y reocupación y por tanto de cumplimiento de sus exigencias. El reparto mítico, al fin y al cabo reparto original, determina una continuidad teleológica funcionalista de la que no parece posible escapar según los propios presupuestos de la teoría de Blumenberg. Puede ser que el vacío en el que Blumenberg pretende dejar algunos de los papeles y exigencias heredadas, especialmente aquellas exigencias de absoluto, sea una forma de cumplimiento aún más radical que cualquier arbitraria reocupación. En este sentido, y sin querer dar una respuesta definitiva a la peliaguda cuestión, considero posible sostener que, pese a todo su trabajo en contra, hay en Blumenberg una teoría de los orígenes y, lo que quizá le resultaría aún más molesto, una auténtica filosofía de la historia. Parafraseando a Hegel podría hablarse de la historia del espíritu absoluto de la función, o de la función espiritual absoluta. Al fin y al cabo, el mito es reocupación funcional originaria del abierto horizonte total de posibilidades, de la *potentia absoluta*, no pudiendo establecerse con exactitud si primero fue la necesidad de significación, (lo que supondría postular una especie de *libido significandi* constitutiva de la naturaleza humana, con lo que nos encontraríamos de nuevo ante la afirmación de Cassirer de que el hombre es un animal simbólico *por naturaleza*), o más bien fue el propio mito el que constituyó con su trabajo la necesidad de significación y la propia “conciencia” humana, dejando de ese modo abierta la posibilidad de acabar con él.

¿Qué relación guarda el intento Ilustrado de poner fin al mito y la autoafirmada autonomía humana? Ha habido varios de estos intentos concluyentes del mito, que no por imposibles dejan de ser ilustrativos. En los intentos del idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel habría un intento de llevarlo a su fin a través del propio mito más que

ofreciendo un sustituto.¹¹⁶⁸ Es el intento de un mito “último” o “final” que resulta tan omnicomprendivo que cierra todo acceso para que otras figuras míticas puedan aportar sus propias historias, y en este sentido se trata más bien de un dogma y una escatologización del mito mismo. También ha habido intentos literarios que han buscado acabar un mito concreto para, a través de esa operación, llevar a su fin la mitología. Valéry, Gide y Kafka son los ejemplos que usa.¹¹⁶⁹ Deben ser entendidos como intentos de alcanzar lo inverso de lo supuesto en el concepto límite del absolutismo de la realidad, es decir, intentos de lograr una disponibilidad absoluta sobre la realidad, una nueva inmediatez de la relación con ella, en este caso, supuestamente al menos, no paralizante, numinosa y generadora de angustia, sino una en la que lo absoluto no sea la realidad sino el sujeto que dispone libremente sobre ella. Acabar el mito o llevarlo a término es el otro extremo del absolutismo de la realidad. Los idealistas alemanes creen estar en situación de poder ofrecer una solución a ese problema. De hecho ha habido toda una larga y desconcertante serie de intentos por ocupar definitivamente la posición del mito final. Se trata de una posición o función que puede denominarse función escatológica del mito. La imposibilidad de su ocupación no significa, para Blumenberg, una renuncia a la autonomía humana, dado que según su entender los esfuerzos por alcanzar u ocupar dicha posición no son simplemente vanos o catastróficos, sino que reflejan un propósito que, a través de aquéllos intentos, puede ser entendido mejor y perseguido más eficazmente, aunque nunca concluido. Esos esfuerzos sirven o han servido a la autonomía, aunque ésta nunca pueda establecerse definitivamente. La sucesión de mitos finales, producida sobre todo por la filosofía alemana, son intentos de infundir valor al hombre para que se haga responsable de su destino, para que asuma con plena conciencia su responsabilidad, aunque sea dudoso que pueda alguna vez responder de ella. Kant necesitó el postulado práctico de la inmortalidad para conducir al hombre a asumir dicha responsabilidad; Nietzsche imaginó su eterno retorno como la responsabilidad y el peso más absoluto concebible para el hombre. Si estos intentos de acabar el mito son fruto de la insoportable presión de la absoluta contingencia en la que se encuentra el sujeto autónomo como un problema existencial crónico, ¿no suponen en realidad, y como exigencias absolutas de responsabilidad, sobrecargas a su vez absolutas, que como tales generan por sí mismas

¹¹⁶⁸ El capítulo cuarto de la segunda parte de *Trabajo sobre el mito* se titula “Poner término al mito”.

¹¹⁶⁹ En este caso el capítulo es el que cierra el libro, “Si no al mito, al menos poner término a un mito”.

descargas incontroladas y “huidas hacia la inimputabilidad”?¹¹⁷⁰ Si la presión de la contingencia es absoluta, (de hecho una “secularización” de la vieja *potentia* nominalista), no es menor la ejercida por estos escatológicos mitos de la responsabilidad total. Inicio y fin, absolutismo de la realidad y poner término al mito en forma de autonomía absoluta resultan inaferrables. El mito es una suspensión oscilante entre los dos extremos, inicio y fin, conservación y destrucción, memoria y olvido.

Hay una específica escatologización del mito en el ámbito romántico, una *dogmatización* del mito que lo somete a las exigencias absolutas introducidas e impuestas por el cristianismo, haciendo de él el objeto de la esperanza de algo definitivo y final. Si bien los intentos de finalizarlo son considerados por Blumenberg formas de infundir valor al hombre para que se haga cargo de su destino común con el resto del mundo, implican en muchos casos una “reocupación” de posiciones escatológicas que no cabe sino definir como “secularizaciones”. Por ejemplo, el mito nietzscheano del eterno retorno puede ser considerado como el intento de establecer el significado definitivo del mundo y del hombre. De hecho su dios pagano acaba confundiéndose con el propio Cristo. Es más, el propio Blumenberg lo reconoce cuando afirma: “En el marco del moderno concepto de realidad ni siquiera se puede fantasear con la idea de que los dioses puedan aparecer. Quien habla de ello, sea Hölderlin o su exégeta Heidegger, deberán esperar, por tanto, no un acontecimiento oportuno en el contexto de nuestra realidad, sino un cambio radical de la estructura de la misma, lo cual sucede, de hecho, cuando el premundo del mito aparece como el posible postmundo que ya no posee ningún rasgo del presente: (...). *En relación con el concepto de realidad inmanente, una especulación, esperanza o metafísica de la historia como éstas son, necesariamente, escatológicas*”.¹¹⁷¹

Contra las consecuencias políticas de una escatologización de este tipo lucha el trabajo de Blumenberg, su trabajo sobre la mitología y, al menos según su propia teoría, el trabajo del mito mismo. Encuentra inspiración para esta lucha en un pasaje de una carta de Thomas Mann a Karl Kerényi en 1941: “Tenemos que quitar el mito de las manos del fascismo intelectual y darle otra vez una función humana. Hace ya muchísimo tiempo que yo no hago otra cosa”,¹¹⁷² y en otro de *Travesía marítima con Don Quijote*: “Como narrador, yo he llegado al mito, claro que humanizándolo –con un

¹¹⁷⁰ En términos marquardianos.

¹¹⁷¹ Blumenberg, H., *Mito y realidad*, p. 69.

¹¹⁷² El problema aquí es tomar la cuestión como una que depende de la voluntad. Pareciera que hubiera que “fabricar” mitos contrarios a los “producidos” por los nazis. Véase más abajo la cita de Cassirer.

desprecio infinito hacia los nuevos bárbaros de la megalomanía y de la arbitrariedad—, trabajando en una unificación entre el mito y la humanidad que yo estimo que tiene más futuro, para el bien de la misma, que esa lucha, unilateral y atada al momento, contra todo lo que signifique espíritu, ese querer-hacerse-querer por la época pisoteando con rabia la razón y la civilización”.¹¹⁷³

El mito no tiene para Blumenberg primariamente un valor social o político, como para Sorel o Schmitt, aunque no esté privado completamente de él, pues es la forma de resistencia contra todo absolutismo, político o metafísico; no sirve para legitimar ninguna forma de poder político, ni siquiera el liberalismo, como a veces puede dar la impresión que pretende Marquard,¹¹⁷⁴ pues ello sería convertirlo en un “mito político”, que es justo lo contrario de un mito, más bien un dogma. Su valor es crear significado, pregnancia y relevancia para el hombre, y en este sentido se puede decir que también está privado de un valor religioso, como parece implicado en la concepción romántica. El mito no “da sentido”, sólo genera un espacio para las historias. Por eso nada tiene que ver con el moderno uso político del mito, que no es mito en sentido “genuino”, sino un constructo, una invención: “Myth has always been described as the result of an unconscious activity and as a free product of imagination. But here we find myth made according to plan. The new political myths do not grow up freely; they are not wild fruits of an exuberant imagination. They are artificial things fabricated by very skilful and cunning artisans. It has been reserved for the twentieth century, our own great technical age, to develop a new technique of myth. Henceforth myths can be manufactured in the same sense and according to the same methods as any other modern weapon—as machine guns or airplanes. That is a new thing—and a thing of crucial importance. It has changed the whole form of our social life”.¹¹⁷⁵ Cassirer continúa diciendo que lo primero que hace el mito político es cambiar la función semántica del lenguaje por su función mágica; transforma el habla de los hombres, como mostró Kempler, y no genera significados o pregnancias, sino una atmósfera emocional que rodea y envuelve a la palabra. “If the word is to have its full effect it has to be supplemented by the introduction of new rites. In this respect, too, the political

¹¹⁷³ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 253, nota 11. Mann, Th., *Travesía marítima con Don Quijote*, Gijón, Júcar, 1974.

¹¹⁷⁴ Marquard, O., “Elogio del politeísmo. Sobre monomiticidad y polimiticidad”. El núcleo del politeísmo moderno, profano, intramundano, es la división política de poderes. Habla de “un politeísmo ilustrado, secularizado”, de “politeísmo secularizado de la división de poderes”.

¹¹⁷⁵ Cassirer, E., *The Myth of the State*, p. 282.

leaders proceeded very thoroughly, methodically, and successfully”.¹¹⁷⁶ Como técnica política, adormece la capacidad crítica, fusiona todo en un bloque homogéneo y opaco en el que ya no es posible la distancia apotropaica, escéptica. No es un mito, sino que se parece más bien a un dogma: “Con el concepto de ‘mito social’, inventado por Sorel en 1906, se ha llegado al mínimo de lo que aún podría denominarse mito. Ya no se narra una historia; únicamente, se toca un trasfondo de deseos, de repulsas, de voluntades de poder. Tal como habla Sorel de la ‘huelga general’, no es sino una forma de titular un acontecimiento avasallador, una manifestación contundente de voluntad dirigida hacia un *je-ne-sais-quoi*. El vigor de este mito final reside en su fuerza de exclusión: es un canon de un saber siempre –y un querer– lo que no debe ser. Pero, de este modo, se llega a una sorprendente convergencia con el dogma, el cual, por su origen, es el canon para la exclusión de herejías”.¹¹⁷⁷ Voluntad dirigida hacia un no-sé-qué: designio, mandato, sentido; es decir, dogma. Sorel reduce el mito a su función puramente formal, invirtiendo la relación efectiva que el mito guarda con el pasado y el futuro. “Lo realmente efectivo en los mitos sociales de la Ilustración no fue la definición del objeto de las esperanzas, sino la ficción de los recuerdos”,¹¹⁷⁸ como demuestra el hecho de que también la escatología cristiana tuviera que recurrir al pasado para hacerse creíble, a una historia “en la que Dios habría tomado una serie de disposiciones sobre el mundo, la humanidad y su propio pueblo a golpe de decretos soberanos de salvación y condena”¹¹⁷⁹ sin la que permanecería absolutamente incomprensible como posibilidad futura la manifestación de las cosas últimas. Es lo que se deja atrás lo que genera espacio para expectativas definibles, y no para la mera espera “mística” de lo por venir. Por eso la conclusión de Cassirer, “It is beyond the power of philosophy to destroy the political myths. A myth is in a sense invulnerable. It is impervious to rational arguments; it cannot be refuted by syllogisms. But philosophy can do us another important service. It can make us understand the adversary. In order to fight an enemy you must know him”,¹¹⁸⁰ no es del todo correcta, pues no estamos ante un mito sino ante un dogma, por lo que puede concluirse que también contra el “mito político” trabaja la recepción mito “estético”. Pero el problema es que el mito ya no es una respuesta disponible. El mito ha perdido paulatinamente su función, dejando atrás un

¹¹⁷⁶ Cassirer, E., *The Myth of the State*, p. 284.

¹¹⁷⁷ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 246.

¹¹⁷⁸ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 245.

¹¹⁷⁹ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 246.

¹¹⁸⁰ Cassirer, E., *The Myth of the State*, p. 296.

“resto de necesidad” que ahora debe ser satisfecho con otras armas; la propia filosofía de la mitología de Blumenberg ha contribuido no poco a ello: descubrir la función del mito lo desfuncionaliza automáticamente. Habrá que recurrir a otras armas, las “metáforas absolutas” y la propia filosofía, que heredan su función: como descarga del absoluto y división de poderes.

En la modernidad se han manifestado tendencias contrarias a la remitificación del dogma y que fijan numinosamente al hombre sobre lo absoluto y lo dirigen de nuevo hacia la invisibilidad del Dios del dogma, la utopía y el mesianismo, absolutamente contrarios a la forma de trabajo del mito. Tanto de la una como del otro se deriva una iconoclastia fundamental que prohíbe el uso de imágenes e incluso de discursos. Diversos “mesianismos sin mesías”, “escatologías laicas” y demás variantes del absoluto esperan el advenimiento de “lo completamente desconocido”, “lo auténticamente otro”, etc. “Las utopías son débiles en imágenes porque toda imagen destruye el ideal: tras cada forma de creación de felicidad para el hombre se esconde un dios invisible. De ahí que ni en el caso de utopías de índole descriptiva se haya configurado un núcleo narrativo e icónico”.¹¹⁸¹ La superación del absolutismo, tal y como se ha expuesto, implica hacer significativa la realidad, lograr la visibilidad múltiple del poder de lo invisible. Hay una metafísica y una teología (política) típicamente modernas que reproducen el esquema dogmático de la invisibilidad e irrepresentabilidad del dios de la religión monoteísta, que, como se ha señalado, tuvo que renunciar a la carga del absolutismo, del dogma y de la metafísica vinculada a la autarquía e invisibilidad divinas. Forma de este regreso del dogma, y por tanto del absolutismo, es el decisionismo teológico político de Schmitt, cuya idea de representación deviene encarnación de una trascendencia que limita las historias a un dualismo padre-hijo;¹¹⁸² pero también la “resuelta autenticidad” de Heidegger, la desmitologización y el *kerygma* resultante de Bultmann o la dialéctica negativa de Adorno, cuyos temas reproducen los del viejo dios del Sinaí y su irrepresentabilidad, invisibilidad, absoluta alteridad y negatividad;¹¹⁸³ o Agamben, cuya comunidad está siempre por venir, pura potencia, nueva *potentia absoluta*; o Blanchot, que hace de la comunidad un absoluto realmente inconfesable, mudo; o Derrida y su “mesianismo sin mesías”; o Benjamin y su marxismo mesiánico, su “verdadero estado de excepción”; o

¹¹⁸¹ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 284.

¹¹⁸² Véanse las interpretaciones del “tremendo apotegma” de Goethe.

¹¹⁸³ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 248.

Taubes y su “apocalipsis de la revolución”; todos ellos caerían de este lado del absolutismo; o la moderna teología estética de Kandinsky, Malevich y otros muchos, que creen que la misión del arte es representar lo irrepresentable, encarnar el absoluto. Pero no es este el lugar para analizar estos casos, aquí sólo apuntados, pues desbordan el objeto de la tesis.

“Aquí se hace patente la antítesis de mito e historia, de estructura de repetición y estructura definitiva y, junto con ello, el potencial que tiene la mitología de convertirse en medio de expresión de la reserva y la crítica frente a los absolutismos de una metafísica teológica”.¹¹⁸⁴ Se hace patente incluso la antítesis del sentido, siempre único, y de las historias, explosión de lo múltiple. Su prolijidad es el arma más eficaz contra el decisionismo del dios de la omnipotencia y la voluntad; instituye, constitucionaliza y divide poderes. Esa prolijidad puede ser introducida en la vida pública, en la que lugar de tajantes decisiones y juicios o consensos racionales, tendremos giros retóricos, rodeos, acciones por vía indirecta, delegaciones y representaciones, postergaciones, despotenciaciones; y puede ser introducida también en la filosofía, porque el hombre no soporta lo absoluto; porque para el hombre es capital, le va la vida en ello, la negación de la omnipotencia, y su aspiración inmanente tiene que ser la de la finitud de los poderes. Sólo así, parafraseando a Freud, podrá el hombre celebrar el triunfo de los hombres sobre el absoluto.

Para Blumenberg sólo el mito hace posibles las historias (*stories*), mientras que el dogma monoteísta las bloquea radicalmente; “la omnipotencia, en el fondo, impide que se narre una historia de su portador. Las historias, topográficamente representadas, constituyen siempre rodeos, mientras que el poder absoluto se extiende en la unión más corta entre dos puntos”;¹¹⁸⁵ y el dogma las bloquea de tal forma que para sobrevivir, para volver a hacer posible una historia, se ve obligado a remitificarse, a adoptar modos y funciones características del mito (¿se matiza aquí, hasta el punto de invertir, la posición sostenida en *El mito y el concepto de realidad*? El dogma es capaz de desbloquearse), sea en la forma de astutos rodeos de la razón, sea en la forma de encarnaciones de segundos dioses, que vuelvan a hacer posible la continuación de las historias, y evitar la parálisis y la petrificación en la pura contemplación de la manifestación de lo único, de lo absoluto, de la unidad de sentido. Sólo las historias tienen *stories*; la unidad de sentido como síntesis de las historias en una *History*

¹¹⁸⁴ Blumenberg, H., *Mito y realidad*, p. 100.

¹¹⁸⁵ Blumenberg, H., *Mito y realidad* p. 72.

unívoca, las excluye; sencillamente tiene un sentido, un designio, y como tal se impone. El monoteísmo, sea en su forma teológica o en su forma secularizada, falsa o fraudulentamente laica, absorbe y reasume todas las historias bajo el yugo del plan, del “orden del sentido”;¹¹⁸⁶ las paraliza en su numinosa manifestación, las marca a fuego con el sello teleológico del sentido. Y si bien el dogma ha generado un Hijo para abrir una posibilidad mínima de historia (*story*), la única que abre es la historia de una enemistad: “Si en toda unidad es inmanente una dualidad y, por tanto, una posibilidad de rebelión, una *stasis*, la teología parece convertirse en ‘estasiología’”.¹¹⁸⁷ “*Lo uno (to Hen) está siempre en rebelión (stasiatson) contra sí mismo (pros heautón)*”.¹¹⁸⁸ Esta es la única historia que Schmitt, inspirado en Gregorio Nacianceno, es capaz de encontrar y contar. Y es la historia que lo conduce directamente al satanismo, porque “el Dios monoteísta se afirma como único y niega todo otro dios, pero al caer en la cuenta de que toda la fuerza de su propia existencia surge del combate y reside en la enemistad, vuelve a llamar de nuevo por la puerta falsa al existente negado y excluido y constituye con él ese extraño *Alter Deus*, tan chocante y contradictorio en las entrañas de cualquier monoteísmo, que es el malo; esto es, el diablo. Sin diablo, el monoteísmo amenaza acabar deslizándose en panteísmo”.¹¹⁸⁹

Pese a que el mito como tal ha quedado desfuncionalizado, entre otras razones por el descubrimiento de su función, sus medios, sus formas de trabajar, pueden ser aprovechadas como fuente crítica para luchar contra la imposición sin historias (*story*) del sentido único de la Historia, contra toda forma de absolutismo. De hecho la filosofía de Blumenberg puede ser leída como la forma moderna del trabajo de y sobre el mito, la única que proporciona armas, al menos desde su punto de vista, para luchar contra el absolutismo del sentido. En el capítulo dedicado a su estilo filosófico e intelectual de trabajar, se señalará cómo el filósofo de Lübeck cuenta largas historias que multiplican los sentidos de los acontecimientos, frente a la forma dogmático monoteísta, que no puede encontrar sino un sentido único. Ferlosio ilustra cómo el mito monoteísta, también en su disfraz secularizado, “fraudulentamente laico”, como filosofía de la historia, como teología política o como economía de mercado, niega los acontecimientos, cómo convierte los hechos contingentes en datos y los somete al lecho de Procusto del sentido unívoco. “Subordinación de los hechos al sentido” es el nombre

¹¹⁸⁶ Sánchez Ferlosio, R., *Las semanas del jardín*. Especialmente la primera semana.

¹¹⁸⁷ Schmitt, C., *Teología política II*, p. 131.

¹¹⁸⁸ Schmitt, C., *Teología política I*, p. 27. El tema será retomado en la parte “*Nemo contra deum*”.

¹¹⁸⁹ Sánchez Ferlosio, R., *Sobre la guerra*, p. 48.

que le da a tal absolutista tiranía. “El fenómeno es convertido en mera ilustración de la categoría, al modo en que la carne de una vida es reducida a simple soporte de la letra de un destino, o bien como descalificación de todo lo pasado, de cualquier pasado, en cuanto algo en sí, autosuficiente, para subordinarlo a un futuro totalizador, a una postrimería que se pretende su cumplimiento, su solución y su verdad”.¹¹⁹⁰ El sentido, como designio, mandato o telos, sólo puede ser sentido último, final, terminal. También contra este estrangulamiento lucha el mito, o al menos la filosofía de Blumenberg.

Los mitos políticos son invenciones, intentos de remitificación nacidos “del anhelo de la cualidad vinculante de aquellos hallazgos de sentido presuntamente tempranos, pero han fracasado y seguirán fracasando por lo irrepetible que son las condiciones de su surgimiento”.¹¹⁹¹ Además, como fabricaciones artificiales, responden más bien al anhelo de sentido absoluto introducido por el monoteísmo, a sus exageradas expectativas, y en este sentido se trata más bien de mitos obligados a dogmatizarse, a satisfacer exigencias procedentes de un campo que nada tiene que ver con su función “originaria”. No trabajan en favor de la descarga y la división, sino que funcionan como reocupaciones de una función donadora de sentido, por lo que no es posible decir que representen una vuelta o regreso del politeísmo, una forma de neopaganismo, como a menudo son interpretados los movimientos políticos modernos y sus ideologías, sino que se trata más bien de casos de reocupación de posiciones dogmáticas, y en este sentido de secularizaciones del dogma monoteísta.

La multiplicidad de teorías sobre el “origen” de la religión son concentradas por Blumenberg en dos posibilidades teóricas fundamentales, representadas por Feuerbach y por Otto, que reflejarían, a su vez, las diferencias que postula entre mito y dogma: para el primero, la divinidad es la autoproyección alienada del hombre en el más allá, la forma en la que el hombre se expresó a sí mismo, pero en un medio extraño, para después reapropiárselos de nuevo. Para Otto, el dios o los dioses surgen a partir de una sensación apriorística y homogénea de lo “numinoso”, lo inquietante y lo extraño. Mientras que el politeísmo tendría que ver con lo extraño al hombre, con lo numinoso y su sobrepotencia que nos sobrecoge, es decir, con la teoría de Otto, “sólo el Dios del monoteísmo sería el dios de Feuerbach, cosa que se nos revela por el hecho de que ese dios, a diferencia de los muchos dioses, que no hacen sino llenar, por así decirlo, el mundo, mantiene ocupado al hombre e, incluso, lo tiraniza interiormente. (...) Algo

¹¹⁹⁰ Sánchez Ferlosio, R., *Sobre la guerra*, p. 53.

¹¹⁹¹ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 178.

muy distinto de la conformación humana de los Olímpicos, bella y que invita a ser traducida a una forma artística”.¹¹⁹² El mito de Blumenberg es un mito artístico. Entonces la teoría misma es un mito, que cumple con lo que dice y lo actualiza al decirlo. Su metaforología, junto con todas las ciencias de la cultura, no son sino trabajo sobre el mito: “Aquí se halla el punto de unión entre las ciencias humanas y el mito: los supuestos que permiten al investigador extraer su objeto del *continuum* infinito e indiferente de la realidad se corresponden con la discontinuidad introducida por el mito en la historia. El mito aísla los momentos importantes, los sitúa fuera del tiempo histórico, de forma que ya no son verificables a través de imputaciones lógico-formales”.¹¹⁹³

Quizá el absolutismo de la realidad resulte una hipóstasis proyectada hacia el pasado de una situación moderna, quizá Blumenberg idealice el mito como descarga y división de poderes, como despotenciación, sin tener en cuenta los horrores contenidos en el mito mismo. Quizá “estetice” el mito, lo convierta en juego, en representación distanciadora que produce catarsis, al modo como la tragedia, en su exhibición de horrores y terrores de todo tipo, purga al hombre de pasiones y le concede un respiro. Quizá incluso su teoría no tenga nada que ver con el propio mito, sino que sea más bien la extrapolación de una estrategia y un modo de filosofar que nos exonera del sometimiento al imperativo de sentido contenido en las formas monoteístas de la historia. Algo así como un carecer de sentido para poder tener historias.

2.1 Excurso: historias a falta de sentido

La “crisis de sentido” surgida del fracaso de la teodicea como intento de superación de la segunda gnosis, la nominalista, es expresada a través de categorías tomadas del lenguaje religioso y teológico. Suele decirse a este respecto que falta una autoridad a la que se pudiera recurrir a modo de legitimación, especialmente en el caso de lo político. También aquí la “crisis de sentido” se expresa como crisis de legitimación¹¹⁹⁴ de las comunidades políticas, lo que desata la desesperada búsqueda de la que se habló en la segunda parte. Esto no significa que la comunidad política deje de

¹¹⁹² Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 36.

¹¹⁹³ Rivera, A., “Los mitos políticos: las patologías modernas de la Res Publica”, *Teoría/Crítica*, 1999, nº 6, pp. 99-125.

¹¹⁹⁴ Hay, también, una “presión de legitimación” o “tribunalización”. Véase Marquard, O., “Descargos. Motivos teodiceicos en la filosofía moderna”.

funcionar, incluso puede decirse que funciona perfectamente. Los nuevos sujetos comunitarios cumplen su “función integradora” y demuestran ser capaces de configurarse como nuevas comunidades de salvación, como señala Kolakowski en el artículo ya tantas veces mencionado.¹¹⁹⁵ Los románticos recurrieron de nuevo al mito como forma privilegiada de legitimación,¹¹⁹⁶ descubriendo y desenterrando, cuando no inventando, viejos mitos comunitarios como legitimación de las nuevas comunidades. Lo que se pretende salvar en el mito es su función de legitimación, de aseguramiento y ordenación. El sueño de la “Nueva mitología” en torno al “dios venidero” no es una mitología en el viejo sentido politeísta, según Blumenberg, porque se carga sobre ella la función de legitimación. Las religiones románticas que surgen heredan la función teodiceica y soteriológica de la religión cristiana. Frank señala este carácter de las nuevas mitologías, surgidas del fracaso de la Ilustración o contra ella. No se trata de una simple vuelta o regreso de los dioses, o de un “dios venidero”, sino que tal regreso, esa “venida”, está a su vez cargada de todas las esperanzas y expectativas de sentido decepcionadas o desencantadas.

El objetivo de Blumenberg es cumplir con el propio trabajo que prescribe para el mito: despotenciar, descargar y dividir el sentido unívoco que amenaza con imponerse de nuevo. Señala el peligro nostálgico en el que la razón puede caer, dado que es ella la que comprueba su propio proceso de desencantamiento y la que, por lo tanto, postula una vuelta a o de lo mítico, que ahora, desde una decisión racional, se construye o reconstruye artificialmente, se diseña expresamente para cumplir con las funciones desveladas por la razón analítica. En este sentido, la “nueva mitología”, a pesar de todos sus “logros” en lo que a conocimiento del pasado de las viejas sociedades moribundas se refiere, es una invención artificial destinada a cumplir con las esperanzas defraudadas de la razón, y a funcionar como legitimación de las nuevas comunidades artificialmente creadas. Es contra este artificialismo, que desemboca necesariamente en una actitud próxima al uso político del mito, que tan nefasto fuera a lo largo del siglo XX, y que todavía amenaza hoy, contra el que Blumenberg intenta establecer una continuidad entre su trabajo y el de la razón ilustrada, que trabaja *sobre* el mito y con él. El trabajo del mito, como distanciamiento de la realidad, crea las condiciones para un posible trabajo ilustrado. Es trabajo en favor de la razón. Y lo hace frente a los modernos mitos

¹¹⁹⁵ Kolakowski, L., “El clérigo y el bufón”.

¹¹⁹⁶ Frank, M., *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología, y Dios en el exilio. Lecciones sobre la nueva mitología*.

políticos, creaciones artificiales producidas industrialmente. El mito político no trabaja en favor de la distancia, sino en favor de la creación de un estado de exaltación eufórica, de un determinado estado de ánimo que proporcione la sensación de pertenencia y de integración, en definitiva, que proporcione sentido, “lo quizá perdido”. Esto es lo que parece estar detrás de todos los intentos remitologizadores. Traiciona, según Blumenberg, el trabajo del mito, que no puede proporcionar sentido, sino sólo contar historias. Éste trabajo sigue siendo necesario, y se hace en forma de “metáforas absolutas”, y también en forma de ciencias del espíritu o de la cultura.¹¹⁹⁷ Un trabajo narrativo, estético, despotenciador. Sólo sobre la distancia creada por el mito puede la razón ilustrada desplegar su trabajo. Pero, a su vez, la razón descubre un mundo desencantado, desmitificado, lo que obliga al trabajo del mito a continuar su labor narrativa, a volver a contar sus historias de distanciamiento y descarga.

Cargar el mito con esperanzas y expectativas absolutas de sentido, como hace la “nueva mitología” romántica que analiza Frank o las “nuevas religiones” que describe Benichou, o “politizarlo” en el sentido de Sorel, significa para Blumenberg convertirlo en dogma, aquello que no es por sí mismo y contra lo que lucha explícitamente su trabajo –el del mito y el de Blumenberg–. No es casual la elección del mito de Prometeo como paradigma del trabajo de y sobre el mito, frente a la vieja elección de Dioniso-Baco por la “nueva mitología”. Según Frank, éste último era el dios que mejor se adaptaba a las funciones heredadas que los románticos necesitaban satisfacer tras el fracaso de la Ilustración. Si los sueños de la razón ilustrada están vinculados a un “exceso de exigencias”, esas mismas exigencias son las que determinan la función del mito romántico. Que el propio Dioniso devenga Cristo, como en Nietzsche, es sintomático de ese proceso que llena el mito con expectativas, de nuevo, excesivas. No es el paganismo o el politeísmo lo que se oculta tras la “nueva mitología”, sino más bien el monoteísmo. La “nueva mitología” aparece completamente subordinada a los sueños de cumplimiento del sentido. No se espera la vuelta de los dioses como un nuevo renacimiento o como una Antigüedad renovada, en la que los dioses convivan con los hombres y permitan la fundación pluralista y la convivencia pacífica de *poleis* y comunidades, cada cual cultivando el culto al dios de su gusto. Se espera la palingenesia completa de la humanidad, la redención.

¹¹⁹⁷ Marquard, O., “Sobre la inevitabilidad de las ciencias del espíritu”, en Marquard, O., *Apología de lo contingente*, pp. 109-125.

Si el mito pierde su función, no por ello desaparece la necesidad que satisfacía, la de una configuración significativa del universo. No se trata de una mera necesidad narcisista del hombre, la de pensarse y sentirse indispensable en el orden del universo o de la creación, como su centro privilegiado, sino que responde a la “necesidad natural” de distanciarse de lo terrorífico o indiferente de la realidad, de alejarse del contacto directo con lo insoportable, con lo “numinoso”. En lugar de postular una natural “*libido significandi*”, procedente del fracaso teodiceico y de la consiguiente presión teodiceica del sentido, que es una necesidad artificialmente creada por las exageradas expectativas de salvación desatadas por los monoteísmos, habría que postular una necesidad vital de alejamiento y de ganancia de distancia, que impida la parálisis vital del hombre, su petrificación ante la visión directa de Medusa, o su aniquilación, como al contacto con el numinoso Yahvé. La autoafirmación humana, que se ha visto obligada a prescindir de toda orientación teológica o mitológica, distancia o domestica el absolutismo de la realidad sin negarlo. Lo conserva como conciencia de aquello de lo que hemos escapado y como conciencia de aquello en lo que no podemos volver a caer.

Emerge entonces una pregunta, formulada por F. J. Wetz: ¿es posible una conciencia que tenga presente esa genealogía del mito como trabajo de distanciamiento y descarga del absolutismo de la realidad, y a la vez sea capaz de tomar parte en él? Para Blumenberg, a diferencia de para Kolakowski,¹¹⁹⁸ si se toma conciencia de esta genealogía, de su función, los mitos pierden su eficacia específica. La filosofía toma el relevo. La idea de pérdida de sentido, que surge de la imposibilidad de responder las preguntas heredadas, no hace que éstas desaparezcan por no poder ser racionalmente planteadas. Ya no existe el contexto en el que tenían sentido (por disponer previamente de las respuestas), pero no desaparecen como tales preguntas. Hay en ellas una exigencia exagerada, una extrema carga de sentido. Que “no podamos saber y esperar lo que antes podíamos saber y esperar”, ser conscientes de la irreparable pérdida, no consigue eliminar del todo la expectativa de sentido, especialmente en lo que se refiere al sentido del mal, del dolor y del sufrimiento, el “sentido teodiceico”, origen de muchas religiones según Weber,¹¹⁹⁹ pero sí contribuye o puede contribuir a apaciguarlo.

Pero, ¿entender contribuye realmente a apaciguar? Podría incluso pensarse que lo contrario es lo cierto; que el mundo carezca de sentido no es algo que apacigüe todas

¹¹⁹⁸ Kolakowski, L., *La presencia del mito*.

¹¹⁹⁹ Véanse los comentarios de Weber en la “Introducción” de “La ética económica de las religiones universales” sobre la “teodicea de la desgracia”, al hilo de la crítica a la tesis de Nietzsche sobre el resentimiento como origen de algunas religiones. Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión I*.

las animosidades, sino quizá sólo aquellas más fuertes. Y entonces podría concluirse de esta argumentación un aristocratismo del apaciguamiento, del fuerte que soporta, y que haría necesarias otras formas de apaciguamiento para los débiles. De hecho, la situación normal es su redoblada agudización, su eterno recurrir de modo todavía más desesperado. No es que Blumenberg niegue el carácter acuciante de las expectativas de sentido y orientación, arruinadas, defraudadas y aniquiladas por el moderno trabajo de la ciencia y la triple “afrenta” a la que conduce (cosmológica, biológica y psicológica – Copérnico, Darwin y Freud–). Son las así llamadas por el filósofo de Lübeck “metáforas absolutas” las que heredan, al menos en parte, esa función orientadora de las viejas respuestas dogmáticas, que ya no están disponibles. El propósito de su metaforología no es sólo trazar la historia de algunas metáforas con carácter de totalidad, sino, sobre todo, trazar la historia de las expectativas humanas de sentido, como arma e instrumento de su relativa domesticación, despotenciación y rebaja. La función de su filosofía es análoga a la de los mitos: distanciamiento y alejamiento de la realidad, apertura de un espacio y un tiempo que haga posible la precaria y caduca vida humana. Su filosofía, que es metaforología, pero es también, y sobre todo, narración, tiene una función de alivio, de descarga y de compensación de la presión teodiceica del sentido y de la presión escatológica a la realización; cumple, por tanto, una función apotropaica humanizadora. Hace lo que dice. No responde, narra historias. “¿Por qué el mundo ha de seguir existiendo si no hay nada más que decir? Pero ¿Y si, con todo, hubiera aún algo que decir?”¹²⁰⁰ Blumenberg intenta mostrar que el mito, por definición, no puede ser finalizado, que sus historias no tienen fin, ni deben tenerlo, que su trabajo es infinito. De hecho, continúa contándose en el propio Blumenberg.

¹²⁰⁰ Blumenberg, H., *Trabajo*, última frase.

Parte VII. *Nemo contra deum nisi deus ipse*

En las escasas cartas que se intercambiaron, entre gestos de caballerosidad académica y citas ocultas, se lleva a cabo una polémica que se concentra en las diferentes interpretaciones de lo que Blumenberg denomina “tremendo apotegma”, lema del último libro de *Poesía y verdad* de Goethe: *Nemo contra deum nisi deus ipse*.¹²⁰¹ Schmitt ofrece una interpretación cristológica que, sin ser rechazada o descartada como imposible por Blumenberg, sí es completada por él en sentido politeísta, pues la máxima ofrece múltiples posibilidades de interpretación, que no deben ser dejadas de lado en favor de una lectura cristológica unívoca, especialmente dado el contexto en el que se inserta en la obra de Goethe. Por eso Blumenberg ha “fatto ancora un passo avanti al di là della condizione cristologica in direzione di un’interpretazione politeistica, che ha il proprio modello nella situazione di Prometeo”.¹²⁰² Los editores del epistolario hablan al respecto de “señales de constelaciones confrontadas”, como si los puntos fundamentales de desencuentro fueran afrontados siempre de modo indirecto, a través de un símbolo. “El peso que se le confiere al apotegma goethiano” evidencia “que la oscura superación hermenéutica que allí se desarrolla tiene una relevancia que no se aprecia a primera vista”.¹²⁰³ En cierto modo se puede hablar de que el propio apotegma es la excusa o el símbolo alrededor del que se juega algo distinto. Preguntarse de qué se trata es la línea de este capítulo.

Schmitt publica su interpretación de la sentencia en la *Teología política II*, en el epílogo en forma de crítica a la primera versión de *La legitimidad*, donde la usa como arma contra su adversario teórico, para señalar que la posición de la inmanencia absoluta conduce a la revolución y a la guerra civil. Pero Blumenberg ya había llegado a ella un año antes, cuando habló a Gadamer y a Scholem de su interpretación en la inauguración de la nueva Academia de Düsseldorf.¹²⁰⁴ Para el jurista, la negación de toda trascendencia, característica esencial y constitutiva de la modernidad, aboca al hombre a una *stasis* permanente consigo mismo, a una situación similar a la del *status*

¹²⁰¹ Aunque la frase aparece en el texto, no hay constancia de ningún tipo de que Goethe tuviera en algún momento la intención de colocarla ahí. Fueron los editores finales de la obra los que decidieron colocarlo ahí.

¹²⁰² Blumenberg, H. y Schmitt, C., *L'enigma della modernità*. Carta de Blumenberg del 24 de marzo de 1971. Se trata de la primera carta.

¹²⁰³ García-Durán, P., “Variaciones sobre Prometeo. Narraciones mitológicas sobre la Modernidad en Hans Blumenberg y Carl Schmitt”, *La Torre del Virrey. Revista de estudios culturales*, nº15, 2014/1, pp. 15-20.

¹²⁰⁴ Véase la carta de Blumenberg del 24 de marzo de 1971.

naturalis de Hobbes, en el que el hombre es necesariamente un lobo para el hombre. “Así pues, es inevitable que echemos un vistazo al destino del concepto de enemigo en una nueva realidad desteologizada y ya sólo humana”.¹²⁰⁵ En una situación en la que el hombre no reconoce más dios que a sí mismo no existe freno posible a su voluntad de poder, o más bien a su carácter esencialmente peligroso.¹²⁰⁶ La consecuencia del radical inmanentismo de la modernidad, y de su defensa por parte de Blumenberg, no puede ser más que “la transición a una nueva pluralidad preñada de catástrofes, o bien la señal de que ha llegado el fin de los tiempos”.¹²⁰⁷ “El problema estructural central del dualismo gnóstico de Dios creador y Dios redentor domina no sólo toda religión de redención, sino que está dado inmanentemente en todo mundo necesitado de cambios y de renovación”.¹²⁰⁸ La intención de la *Teología política* no era deslegitimar la modernidad en nombre de un sustancialismo histórico, como ya se vio en apartados anteriores, y como el propio Blumenberg reconoce en la corregida reedición de su obra y en las cartas, sino evitar esta caída en la violencia mítica, inmanente a la peligrosa condición humana.¹²⁰⁹ Y es en relación con esta necesaria recaída en la violencia inmanente a la condición humana cuando introduce su interpretación de Goethe, de la que recuerda que “durante la última guerra de 1939-1945 fue citada e interpretada en innumerables conversaciones privadas”.¹²¹⁰

“La idea misma es vieja. Si en toda unidad es inmanente una dualidad y, por tanto, una posibilidad de rebelión, una *stasis*, la teología parece convertirse en ‘estasiología’. La sentencia de Goethe, que él mismo formuló en lengua latina, es de origen cristológico. Por lo que he podido averiguar, procede de los fragmentos *Catalina de Siena* de Jakob Michael Lenz (...). Estoy seguro de que el enigma de esa sentencia de Goethe ha quedado aquí descifrado”.¹²¹¹ En los fragmentos de Lenz, Catalina se lamenta en relación con su padre: “Mi padre me miró amenazadoramente / como un Dios amante y ofendido. / Extendió las dos manos... / Dios contra Dios / (Ella saca un pequeño crucifijo de su pecho y lo besa.) / Jesús mío, al que yo sigo, / sálvame de su

¹²⁰⁵ Schmitt, C., *Teología política II*, p. 129.

¹²⁰⁶ Schmitt, C., *El concepto de lo político*, p. 87; Schmitt, C., *Teología política I*, p. 51.

¹²⁰⁷ Schmitt, C., *La unidad del mundo*, Ateneo de Madrid, 1951, p. 37.

¹²⁰⁸ Schmitt, C., *Teología política II*, p. 130. Aquí aparece la idea, recogida por ejemplo por Villacañas en *Poder y conflicto*, de que hay un tiempo doble, oscilante, entre periodos de estabilidad en los que se da la *complexio oppositorum*, y en los que lo político se adormece, y periodos de la inmediatez, donde la lucha existencial se recrudece. Algo así como oscilación entre periodos gnósticos y periodos católicos.

¹²⁰⁹ A pesar de que, como se ha tratado de mostrar, Schmitt se entrega, y no sin poco entusiasmo, a esta guerra, traicionando sus ambiguas aspiraciones católicas.

¹²¹⁰ Schmitt, C., *Teología política II*, p. 130.

¹²¹¹ Schmitt, C., *Teología política II*, pp. 130-131.

brazo. / Sálvame de mi padre / y de su amor, de su tiranía”. El tema del fragmento es la huida de Catalina hacia Dios tras renunciar al amor terreno de un artista al que el padre, tiránico, no acepta. Aun así el padre continúa su persecución y tampoco acepta este amor más elevado. Pero si bien es a esta fuente específica a la que remite Schmitt, creo que la clave de su interpretación se encuentra en otro tremendo apotegma, que cita poco antes, de Gregorio Nacianceno, que dice: “Lo uno (*to Hen*) está siempre en rebelión (*stasiatson*) contra sí mismo (*pros heautón*)”.¹²¹² Esto es lo que hace necesaria la remisión a una trascendencia que evite la guerra civil inmanente a la condición humana. Aquí Schmitt olvida completamente la tercera persona del dogma, el tercero en discordia, ese algo entre los dos, que intenta mediar en la *complexio oppositorum*, y parece entregarse a un decidido dualismo mundano, lo que ha llevado en muchas partes de este trabajo, a considerarlo radicalmente gnóstico.

A pesar de que Schmitt está “seguro de que el enigma” ha quedado así descifrado, Blumenberg propone otras lecturas que, sin negar la cristológica, la completan y son sin duda más fieles al trabajo filológico. “La asignación de la sentencia a la tradición cristiana no tiene por qué poner ninguna limitación al sinnúmero de sus acepciones, en posesión de Goethe. Las interpretaciones acuñadas de antemano no tienen más importancia que la cuestión de la ‘fuente’ original. La sentencia no tiene un contexto; se encarga de hacérselo ella misma”.¹²¹³ En lo que al fragmento de Lenz se refiere, Blumenberg informa de la existencia de hasta cuatro versiones en las que trabajó el artista del *Sturm und Drang*, de las que la tercera fue escrita en Weimar, en 1776; consta, además, su intención de dedicar el drama a Goethe, por lo que no se puede excluir que éste lo conociese, aun en su forma de fragmento. “Pero hacía ya mucho tiempo que Goethe había puesto, al principio de su historia prometeica, su ‘¡Uno contra uno!’”.¹²¹⁴ Además, en *Las coéforas* de Esquilo aparece un verso que habla de “dioses contra dioses”, en un drama que describe un conflicto entre los dioses del derecho estatal y los dioses de las obligaciones familiares; ésta podría haber sido la fuente tanto para Lenz como para Goethe. “Aunque haya alguna probabilidad de que Goethe hubiera conocido el fragmento de Lenz y no supiera su trasfondo pagano yo tendría, al menos, por igual de probable que ese tipo de incrustación cristológica no le habría quitado a él las ganas de emplear la fórmula y la hubiera hecho inservible para su propio uso.

¹²¹² Schmitt, C., *Teología política II*, p. 127.

¹²¹³ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 566.

¹²¹⁴ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 567.

Piénsese en el n° 66 de los *Epigramas Venecianos*, donde un dios, con artículo indeterminado, es el que da lo que el poeta puede soportar, mientras que el Dios de la cruz –que sólo en el manuscrito aparece con nombre– le resulta repelente, como si fuera un veneno o una serpiente, y eso en la sociedad más baja, en un ambiente de humo de tabaco, chinches y ajos. Un dios indeterminado y sin nombre, ante el cual él se inclina, frente al Dios con nombre, que le repele”.¹²¹⁵ Esto daría en principio la razón a Schmitt, pues en ambos lugares no se habla de un Dios y su autoescisión, sino de dos, dualismo “–a duras penas impedido en la historia del dogma cristiano–” entre Creador y Redentor, entre el Demiurgo malvado y chapucero y el Dios-hombre, “del Padre que ata y del Hijo que libera”.¹²¹⁶ La interpretación cristológica de la sentencia daría pie para que se viera prefigurado en el monólogo “una secularización de la reivindicación de absoluto que tiene la gracia, la inspiración, el desprecio del mundo o la santidad”.¹²¹⁷

Pero la “temeraria sentencia (...) el dicho polisémico, que raya en lo blasfemo” no se queda aquí, sino que tiene que ver, sin duda, con la relación que Goethe mantuvo con Napoleón, y por tanto con la figura de Prometeo, que fue la que sirvió de mediadora entre ambos. El *Trabajo sobre el mito*, como trabajo que no trata sobre un mito “vivo” en una sociedad concreta, por definición oral, sino sobre el mito en su recepción estética y literaria, se convierte rápidamente y en su mayor parte, en un trabajo sobre Goethe, incluso en un trabajo sobre “el mito de Goethe”. En su juventud, bajo la protección del Estado y la corte prusiana, Goethe se identificó con a sí mismo Prometeo, tomado como modelo de su ideal del artista creador;¹²¹⁸ pero justamente con la invasión Napoleónica tras la Revolución francesa, comienza a cambiar su autoconcepción transfiriendo al Emperador la figura del mito.

La primera versión del Prometeo de Goethe es de 1773-74, y de ella han llegado dos actos y una oda, que es lo más conocido. En esta época, un Goethe de veinticinco años se identifica plenamente con el titán, con su rebeldía contra el padre y con su afán creador. En Prometeo ve prefigurada la figura del artista creador. Con más de cuarenta años concibió la composición de otro drama con el nombre *La liberación de Prometeo*, veinte años antes de que Shelley compusiera el suyo, *Prometeo desencadenado*. Quiere

¹²¹⁵ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 568.

¹²¹⁶ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 568.

¹²¹⁷ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 567.

¹²¹⁸ Sobre el surgimiento de la idea de hombre creador Blumenberg escribió un importante ensayo, “‘Imitación de la naturaleza’. Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador”, en *Las realidades en que vivimos*, pp. 73-114, en el que muestra “que todo el *páthos* del hombre como creador original y su ruptura con el principio de la imitación” emergen “en la persona de un *técnico*, no de un *artista*”.

imitar en él el estilo de los griegos. Ahora Prometeo ya no es un rebelde en contra de los déspotas, sino un artista desgarrado por la tensión entre los deseos personales y las obligaciones de la vida civilizada. Se sigue identificando con Prometeo, pero el titán ha cambiado. Sólo se conservan 23 versos. Finalmente, entre 1806 y 1808 escribe otro drama con los mismos personajes, pero esta vez Prometeo no es el protagonista. Ya no se opone a Zeus, sino que su contrapunto es su hermano Epimeteo; y sobre todo, ya no se identifica con Prometeo, sino con su hermano, enamorado de Pandora. De *El regreso de Pandora* se puede decir que queda la mitad, pues iba a tener dos actos y nos ha llegado uno.¹²¹⁹ El programa inicial de Goethe “había consistido en *tener que* ser un dios, pero se *podía* serlo también como genio y persistiendo en ejecutar su propia voluntad cósmica”, porque Goethe todavía creía que había un mundo capaz de sostener al artista para que este se elevara. Todavía cree en el cosmismo. Ya maduro, se produce la inversión, que “consistiría en decir que no le *está permitido* a nadie ser un dios, salvo que uno quiera provocar que todo se ponga en contra de su voluntad, que, en definitiva, el universo entero consiga ponerse de acuerdo para aniquilar a ese demonio autoencumbrado”,¹²²⁰ como demostró el final de Napoleón.

Es Eckermann quien toma la decisión, junto con Riemer, de colocar el apotegma como cabecera de la tercera parte de *Poesía y verdad*, en el que, según Eckermann, Goethe expresaba sus concepciones sobre el poder de lo demoníaco. Blumenberg coloca la sentencia en relación directa con el tema de Prometeo, y por lo tanto la vincula a la relación entre Goethe y Napoleón, tal y como Riemer, uno de sus amigos y albacea, la interpreta, pero en un sentido que no es el mismo. Goethe escribe con minúscula, mientras que Riemer se aferra a una lectura monoteísta del apotegma, escribiendo Dios siempre con mayúscula, lo que conduciría a que Napoleón sólo podría ser llamado Dios en un sentido paradójico. Para Blumenberg no hay duda de que la interpretación que Goethe hacía de la sentencia debe ser puesta en relación con su idea sobre lo “demoníaco”, “la necesidad del poeta de recurrir al arte para estabilizar las perturbaciones de lo demoníaco”.¹²²¹ “Riemer sabía muy bien que Goethe había tomado otra vía distinta ayudándose, finalmente, con la categoría de lo demoníaco”.¹²²² De

¹²¹⁹ García Gual, C., “Goethe frente a Prometeo”, *Estudios clásicos*, tomo 26, nº 88, 1984. Una recopilación de distintas versiones comentadas, tanto antiguas como modernas, del mito de Prometeo se puede encontrar en García Gual, C., *Prometeo: mito y tragedia*, Ediciones Peralta, 1979.

¹²²⁰ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 583.

¹²²¹ García-Durán, P., “Variaciones sobre Prometeo”.

¹²²² Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 570. La traducción castellana utiliza el término “demoníaco”, cuando en realidad se trata de lo “demoníaco”, según la mayoría de traducciones. Wallace traduce “demonic”.

hecho la sentencia expresa un principio estructural de la mitología, una división de poderes. En la mitología griega es frecuente que un dios preste auxilio a un mortal ante los ataques de otro dios. Blumenberg encuentra en el “principio estructural mítico” de equilibrio y reparto de poderes la verdad de la sentencia: lo demoníaco sólo puede superarse a través de la unión del universo en su conjunto. “El mito no sabe aún nada de un valor-límite así, pues eso presupone una unión de politeísmo y panteísmo. En esto, la última manifestación, y la única auténtica, de Goethe, en la cuarta parte de *Poesía y verdad*, va más allá de todo lo anotado anteriormente por otras personas: es el resultado que sólo el destino de Napoleón había hecho accesible, que el fin de lo demoníaco sea obra del universo en su totalidad”.¹²²³

Para fundamentar su interpretación, se basa en la polisemia implícita en el uso que del concepto de dios hace Goethe, y que está expresada en el § 807 de las *Máximas y reflexiones* de Goethe: “en cuanto investigadores de la naturaleza, panteístas, en la creación poética politeístas, en lo moral monoteístas”.¹²²⁴ Una formulación más completa del mismo principio se halla en una de sus cartas a Jacobi: “por lo que a mí respecta, dadas las múltiples direcciones de mi persona, no me basta con una sola manera de pensar; como poeta y artista, soy politeísta, en cambio, como investigador de la naturaleza, panteísta, y con idéntica resolución tanto una cosa como otra. Y si, como sujeto moral, necesito de un solo Dios, también de esto estoy provisto”.¹²²⁵ “Que aquí no se trataba de una coexistencia de las tres formas resulta de su confesión en *Poesía y verdad*: ‘Dado mi carácter y mi forma de pensar, ocurría que, de continuo, una de estas orientaciones se tragaba o repelía a las otras’”.¹²²⁶

Goethe encuentra detrás del Dios de la *Ética* de Spinoza una metáfora de lo humano. Lo divino “susceptible de ser sentido y experimentado” no es el Motor Inmóvil de la metafísica, sino que sólo pueden serlo los dioses, en plural. Para Goethe se trata del dios fundamentador de la experiencia prometeica y su conflicto, como demuestra el uso de la expresión “odio”, inconcebible para el Dios de Spinoza. En carta a Charlotte von Stein lo expresa directamente: “Yo venero a los dioses y, sin embargo, me siento con ánimo suficiente como para jurarles un odio eterno si quieren comportarse con nosotros como lo hacen los hombres que son su imagen”.¹²²⁷ Por tanto, queda claro para

¹²²³ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 571.

¹²²⁴ Goethe, *Máximas y reflexiones*, Barcelona, Edhasa, 1996

¹²²⁵ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 463.

¹²²⁶ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 463, n. 3.

¹²²⁷ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 578

Blumenberg que Goethe parte de un principio cósmico de carácter mítico, que afirma que sólo lo igual se relaciona con lo igual o puede rebelarse contra ello. A un dios sólo lo puede resistir otro dios, cosa que sólo es concebible si hay multiplicidad de dioses. Jean Paul expresó la diferencia cualitativa que lo mítico representa frente a lo monoteísta de este modo sucinto: “Más dioses pueden jugar; pero un solo Dios es serio”.¹²²⁸ Frente al Dios de Spinoza, que representa la pura indiferencia a la que nada ni nadie afecta, y que por tanto no deja espacio para las historias y las imágenes, “más dioses pueden jugar”. Se va dibujando claramente la identificación de Blumenberg con el propio Goethe. Para el artista, me atrevería a decir que para ambos artistas, las ventajas que el panteísmo de Spinoza puede tener representan a la vez la pérdida de la posibilidad de las historias. “El politeísmo –que, en el arte, todo lo hace posible, el puro principio de la metamorfosis– sustituye la indiferencia spinoziana por el reparto de poderes, ese continuo alarde de fuerzas de un dios contra otro dios”. Por eso Goethe no puede leer el apotegma al modo panteísta, sino que ha de hacerlo bajo “la fórmula fundamental del mito”.¹²²⁹

Por eso lo que el tremendo apotegma refleja no es la autoescisión de Dios, negación de toda posibilidad que no sea el enfrentamiento de Dios consigo mismo, sino que el esquema continúa el trabajo de despotenciación del mito, y de su estructura de división de poderes. Entre los muchos dioses, cada uno tiene sus competencias y poderes, que como potencias originales serían ilimitadas si no se les opusieran otros poderes y fuerzas. El tremendo apotegma es el reflejo del trabajo del mito. “L’apotegma di Goethe cogliela generalità del significato del politeismo in quanto divisione dei poteri, impedimento del potere assoluto e di ogni religione come un sentimento di assoluta dipendenza da ciò. Gli dèi, essendo molti, stanno già da sempre l’uno contro l’altro”.¹²³⁰

“La mia spiegazione è politeistica”, y pone en relación la máxima con el síndrome de Prometeo. Para Blumenberg el “tremendo apotegma” es evidentemente pagano, y ello se comprueba comparándolo con la tesis XVII de Lutero contra la escolástica. La lectura schmittiana enmarca la sentencia en un contexto trinitario. Pero si se admite la lectura cristológica, el apotegma “sólo puede caracterizar esa delegación de la causa que tiene pendiente la humanidad con Dios Padre a la Persona del Hijo, en

¹²²⁸ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 579.

¹²²⁹ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 584.

¹²³⁰ Blumenberg, H. y Schmitt, C., *L’enigma della modernità*. Carta de Blumenberg del 7 de agosto de 1975.

cuanto árbitro y conciliador, lo cual excluye el dualismo metafísico, tanto de ascendencia gnóstica como neoplatónica”.¹²³¹ La función de la trinidad ha sido la exclusión del dualismo, algo en lo que había fracasado el neoplatonismo, que, a partir del Uno, no podía concebir lo múltiple si no era a través de metáforas de ascensiones y caídas, “pérdidas del ser y olvidos del origen”, con la única posibilidad de “hacer remontar el resultado de nuevo a su origen”. “En esta historia metafísica del mundo, resultado de una única desviación de lo existente de su origen, radica toda la tradición que hace de la caída interior de la divinidad el presupuesto del mundo del hombre”.¹²³² Pero en la propia Trinidad siguen presentes las huellas de su lucha contra el dualismo gnóstico y neoplatónico. “Sobre todo en la distribución de papeles: el de creador al Padre, el de salvador al Hijo”, y, como tercero en el reparto, el de “la institucionalización postescatológica –y hasta antiescatológica– del tesoro de la gracia al Espíritu Santo, al Espíritu de la decepción”. En las huellas de la lucha contra el dualismo, sigue siendo perceptible una hostilidad en la solidaridad del Hijo con la humanidad, solidaridad prometeica. “Esta vale tanto para la pretensión de ver en el más duro de los sacrificios una oferta de rescate de la humanidad hecha al Padre como también para la rivalidad, de índole teológica, en torno al papel de Juez al final de los tiempos”. La necesidad del Salvador es ya un reproche, gnóstico, contra el Creador. No se puede perder de vista esto en la interpretación cristológica del apotegma. Reducido a su fórmula extrema, se trataría de un apotegma cristológico, pero gnóstico.¹²³³

¹²³¹ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 586.

¹²³² Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 586.

¹²³³ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 587.

VII.1 Un Epimeteo cristiano

Cuando Eduard Spranger le hizo la “pregunta abismal” en el transcurso de uno de los interrogatorios durante su detención en Núremberg: *Tu quis es?*, Schmitt se precipitó en ella como en un Maelström, y la respuesta que encontró fue que su “caso se puede designar gracias a un nombre descubierto por un gran poeta. Es el caso desagradable, poco glorioso y, sin embargo, auténtico de un *Epimeteo cristiano*”.¹²³⁴ Con esta respuesta pretendía caracterizar su implicación política con el nazismo; es por tanto una forma de justificación, o al menos de disimulada autoexculpación; “appropriandosene pretestuosamente per riconoscere in modo elegante la propria colpa, ma anche conservare il lato giustificatorio della non intenzionalità delle proprie azioni”.¹²³⁵ Pero con ello, y a la vez, estaba rechazando lo prometeico como una religión humana, que en el caso de Schmitt es lo mismo que decir satánica. ¿Qué significa “Epimeteo cristiano”? En principio resulta un sintagma contradictorio, casi un oxímoron, que pone al lado del adjetivo “cristiano” a uno de los titanes más famosos de la mitología pagana. Y ¿qué significa que Schmitt se refugie en esta figura para justificar su comportamiento?

El “torpe Epimeteo, que fue desde un principio siempre ruina para los hombres que se alimentan de pan”, es un titán hijo de Jápeto y de la Oceánide Clímene, hermano del “intrépido Atlas”, del “muy ilustre Menetio”, y del “mañoso y astuto Prometeo”.¹²³⁶ Según el mito más común, recogido en Hesíodo y en el *Protágoras* de Platón, convenció a su hermano previsor para que le dejara encargarse de la distribución de los dones entre los animales recién creados. Pero, negligente, derrochó todos, y, cuando llegó el momento de dotar al hombre, no quedaba nada, por lo que éste se vio desnudo y desvalido. No en vano su nombre significa “el que piensa o reflexiona a posteriori”, o “el que se da cuenta tarde”. Según cuenta Protágoras en el diálogo platónico del mismo nombre, Prometeo tuvo que solucionar el desastre causado por su hermano robando el fuego y las técnicas asociadas con él, dándoselo a los hombres para que éstos, creaciones suyas, pudieran sobrevivir. Entonces Zeus ideó un plan.¹²³⁷ “Yo a cambio del fuego les daré un mal con el que todos se alegren de corazón acariciando con cariño

¹²³⁴ Schmitt, C., *Ex captivitate salus*, p. 27.

¹²³⁵ Bondi, D., “Postfazione” al número de la revista *Il Covile*, titulado “Indagini su Epimeteo tra Ivan Illich, Konrad Weiss e Carl Schmitt”. año XIII, nº 755, 31 de mayo 2013.

¹²³⁶ Los epítetos son los de Hesíodo en “Teogonía”, vs. 507 y ss., en *Obras y fragmentos*, Gredos, 2000.

¹²³⁷ Combino “Teogonía”, vs. 507 y ss., y “Trabajos y días”, vs. 43 y ss., de Hesíodo, *Obras y fragmentos*.

su propia desgracia”; Hefesto, “el ilustre Patizambo”, modeló con tierra una figura con apariencia de muchacha, a la que Palas Atenea vistió con lujosos vestidos y el resto de Olímpicos colmaron con sus dones, razón por la que Hermes la llamó Pandora. El propio Hefesto ciñó su cabeza con una diadema labrada con cuantos monstruos cría la tierra y el mar. Presentaron “el mal bello” a dioses y mortales “y un estupor se apoderó (de ellos) cuando vieron el espinoso engaño, irresistible para los hombres”; no en vano de ella descende la estirpe de las mujeres, “funesta calamidad para los mortales”. La enviaron inmediatamente a Epimeteo, que no hizo caso de las advertencias de su hermano, y aceptó el regalo envenado. “Luego cayó en la cuenta el que lo aceptó, cuando ya era desgraciado”. Pues los hombres vivían antes libres de males y exentos de trabajo y de las enfermedades que acarrear la muerte, hasta que Pandora, devorada por la ardiente curiosidad, que la perversa Hera le había otorgado como don, abrió la jarra que los dioses le habían confiado, liberando todos los males que contenía. “Mil diversas amargas” se dispersaron alegremente por primera vez, y “repleta de males está la tierra y repleto el mar”. “Sólo permaneció allí dentro la Espera”, aprisionada en los bordes de la jarra, quizá para que los hombres no advirtieran la llegada de los males.¹²³⁸

“Il fatto che Schmitt identifichi il proprio destino con la figura epimeteica, lascia congetturare un irriverente scenario da cabaret anni Trenta, in cui una Germania-Prometeo, umiliata ed incatenata dalle potenze vincitrici ai suoi debiti di guerra, suscita le incaute premure dello Schmitt-Epimeteo, che si fa così sensibile alle profferte amorose di un Hitler-Pandora”.¹²³⁹ El poeta al que se refiere Schmitt en la cita mencionada más arriba es Konrad Weiß; Russell A. Berman ha indagado en la obra de éste las alternativas que el conservadurismo católico alemán, al que en principio pertenece Schmitt, opuso tanto a la ideología nazi y comunista como a la socialista y a la liberal-humanista que sostenían a la República de Weimar. “Il punto centrale per stabilire il suo profilo politico, tuttavia, è il suo volume del 1933, *Der christliche Epimetheus*”.¹²⁴⁰ Según la detallada información de Berman, el primer capítulo de este

¹²³⁸ La interpretación del pasaje es objeto de una controversia prácticamente irresoluble. Para unos, un bien, para otros, un mal, ninguna de las soluciones propuestas es completamente convincente. Tampoco ésta, propuesta por Verdenius. Nota 11 de la edición citada.

¹²³⁹ Geniale, M., “Un paradigma teologico-politico: Kat-echon ed Epimeteo cristiano”, *Heliopolis. Culture, civiltà, politica*, nº 1-2, año VII, 2009, pp. 89-97.

¹²⁴⁰ Berman, Russell A., “‘Der Christliche Epimetheus’ di Konrad Weiss. Una teologia politica del 1933?”, *Il Covile*, año XIII, nº 755, 31 de mayo 2013. El libro de Konrad Weiß, *Der christliche Epimetheus*, Verlag Edwin Runge, Berlín, 1933, es prosa. Es fuera del cuerpo del ensayo, en exergo, donde se encuentran los versos del poema que cita Schmitt, titulado “1933”. Las menciones de Schmitt a la poesía aparecen dispersas a lo largo de todo el libro *Ex captivitate salus*, muchas veces en forma de alusiones o indicaciones no del todo explícitas. En uno de los artículos de la revista *Il Covile*, año XIII, nº

volumen es un diario político sobre las elecciones presidenciales de 1932, apología y panegírico de “l’affascinante figura di Hindenburg”; el segundo es sobre las elecciones al Reichstag de marzo del ’33; el tercero, “Der deutsche christliche Epimetheus”, está escrito a modo de conclusión. Tanto el segundo como el tercero “presentano alcune ermetiche riflessioni sulla politica tedesca e una storia della salvezza, una teologia politica del presente, saggistica nel suo procedere ed ermetica nel suo linguaggio spiccatamente individualista”. A juicio de Berman, en la obra de Weiß están representados, bajo el símbolo enigmático y mitológico de un “Epimeteo cristiano”, los esfuerzos de los intelectuales católicos conservadores para pensar la crisis de Weimar. Se trata de una especie de “santo y seña” de este grupo de intelectuales. “Chi è l’Epimeteo cristiano? A quale pensiero storico fa appello? E in che senso Schmitt, in seguito, se ne appropria?” El ensayo de Weiß es una crítica del racismo nacional-popular (*völkisch*) nazi, y del liberalismo humanitario, que sólo aparentemente se opondrían uno a otro, dado que en el fondo ambos comparten convicciones positivistas y seculares, ciegas a la condición “creatural” de la existencia del hombre. Las convicciones ideológicas de Weiß son, por tanto, a la vez antinazis y antiliberales.

Weiß se refiere a Schmitt sólo en nota. Para el poeta, Schmitt lleva a cabo una dialéctica que realiza “originali inversioni dal diritto (Recht, la dimensione giuridica) nella massa (Masse, i movimenti popolari), e dalla tecnica (Technik, che nel testo è avvicinata alla presunta neutralità del codice legale) nella creatura (Kreatur)”, y valora tal dialéctica como una forma católica de sensibilidad sobre el presente histórico. Asienta este juicio sobre Schmitt en analogía con la relación que pilares y contrafuertes de las catedrales medievales guardan entre sí, concebida como vínculo y ligadura integral. “La posta in gioco dell’identificazione cattolica compiuta da Weiß è presumibilmente l’intima coerenza e la creazione di un ‘Ordo’”. (Sigo citando el artículo de Berman).

755, 31 de mayo 2013, titulado “Indagini su Epimeteo tra Ivan Illich, Konrad Weiss e Carl Schmitt”, se recopilan las citas, menciones y referencias ocultas al “Epimeteo cristiano” en *Ex captivitate salus*. Antes fueron recogidas por Stefano Borelli, director de la revista, en, *Il Covile*, año V, nº 280, 12 de agosto 2005. Se volverá sobre algunas de las alusiones. En traducción de Villacañas el poema dice: “Desarmado crece el fruto de los años / que todavía clarea en el futuro / innombrable a través del verdadero / fiel sentido de los años, / mas si el derecho atraviesa el sentido / una clara respuesta martillea. /// ¡Fruto en la tormenta que también palpita! /// Desarmado, en nada anulado, / sentido en el eco perturbado / crescendo en el clamor de los tambores / a gritos nuestro corazón dirigido / cuando atravesamos la puerta. /// ¡Sonoro futuro, que todavía clarea! /// Eco crece antes que toda Palabra. / Como despiertan a sacudidas los años / así el fruto del sentido es golpeado / igual que una tormenta de espacios abiertos / llama a martillazos a nuestra puerta”. Villacañas, J. L., *Poder y conflicto*, pp. 287-288.

“Questa valutazione potrebbe benissimo opporsi all’interpretazione di Heinrich Meier”, que interpreta la decisión a favor de los nazis en 1933 como un comportamiento mucho más cercano al protestantismo: “neither respectful of the intermediate instances nor relying on representation, referring solely to his own faith or to the sovereign authority”,¹²⁴¹ emulando más bien un modelo presente a lo largo de toda su vida, el “o esto o lo otro” de Kierkegaard, y traicionando con ello las reglas de la Iglesia de Roma con las que decía identificarse.¹²⁴² Ya se ha visto que en la interpretación que ofrece Schmitt de los últimos cuatro siglos, Hobbes tiene el ambiguo papel de retardador y a la vez acelerador en el advenimiento de la neutralidad técnico-económica, que según Schmitt caracteriza a la modernidad política. En su reconstrucción, Hobbes aparece como el consumidor de la Reforma; si bien al principio *Leviathan* pudo ser la respuesta correcta, hoy ya no lo es, pues en realidad allanó el camino para el advenimiento del moderno “activismo antirreligioso intramundano”, que culmina, paradójicamente, en la “religión de la técnica”. “O el Estado existe realmente como tal Estado y funciona como instrumento incontrastable de la paz, de la seguridad y del orden, y tiene de su parte el derecho objetivo y el derecho subjetivo, puesto que como legislador único y supremo crea él mismo todo derecho, o no existe realmente y no cumple su función de asegurar la paz. Entonces no hay Estado, sino estado de naturaleza”.¹²⁴³ Tan pronto como es comprendido el carácter maquinal de tal Estado, emerge la pregunta sobre su propósito: “Quietude of what kind? Security at what price? And order of what sort? Asked from the perspective of the Christian Epimetheus: Does the State’s mechanism of command serve Christian or anti-Christian purposes?”¹²⁴⁴ ¿Acelera o retarda? ¿Es el anticristo o el

¹²⁴¹ Meier, H., *The Lesson of Carl Schmitt*, p. 146.

¹²⁴² Su catolicismo, o la falta de él, ha sido tema de polémica constante entre intérpretes y comentaristas. Diversos incidentes señalan las difíciles relaciones que siempre mantuvo con la confesión de sus padres y en la que se educó. Especialmente relevante es que en 1916 se casó con Pawla Dorotic, a la que parece ser que conocía muy poco; el matrimonio fracasó y se suele decir que provocó una crisis en su catolicismo. Fue entonces cuando solicitó la anulación canónica de su matrimonio, que no le fue concedida por los tribunales eclesiásticos. A pesar de todo, se casó nuevamente en 1926 con Duschka Todorovitch, por lo que fue excomulgado en ese mismo año, “and apparently grew quite bitter toward Catholicism in the late Weimar Republic, publicly feuding with representatives of the more moderate Catholic Center Party. His antipathy reached its peak under National Socialism, as he is quoted to have said in 1938: ‘If the Pope excommunicates a nation so therefore does he only excommunicate himself’. After the war, for perhaps strategic reasons, Schmitt re-embraced Catholicism once his excommunication was lifted, remarking years later, ‘I am as Catholic as the tree is green, but have my own ideas on it’; and elsewhere, even more provocatively, ‘I am Catholic not only by confession, but rather also by historical extraction –if I may be allowed to say so, racially’”. Véase el artículo de John P. McCormick, “Political Theory and Political Theology: the Second Wave of Carl Schmitt in English”, *Political Theory*, vol. 26, nº 6, diciembre 1998, pp. 830-854, nota 27.

¹²⁴³ Schmitt, C., *El Leviathan*, p. 72.

¹²⁴⁴ Meier, H., *The Lesson of Carl Schmitt*, p. 126.

Kat-echon? Y ¿puede realmente distinguirse uno de otro mientras la historia no haya alcanzado su final? Para Meier estas preguntas demuestran que las teorías de Schmitt tienen como presupuesto la fe en la revelación, lo que las inhabilita como filosofía política; una fe que además es personal, que sólo está cerca del catolicismo teóricamente, pero no efectivamente, dado que no obedece los dictados del papa.

Es tras la guerra cuando Schmitt apela al Epimeteo cristiano para explicar su propia y difícil situación personal, figura “in cui Meier intravede una sottile abiura, un’espressione di un nostalgico rimorso”. Pero sea cual sea la validez de la lectura schmittiana, “l’immagine di Weiß trasmette un senso storico molto più ricco e pluridimensionale”. En todo caso, también Schmitt ofrece en esta figura, como Weiß, una inversión de los valores mitológicos de los dos hermanos a través del cristianismo. Si el mito prefiere al titán rebelde y “antropófilo”, y desprecia al hermano que sólo se da cuenta de las cosas *post festum*, poeta y jurista asocian a Prometeo el positivismo, el liberalismo y el moderno espíritu de la técnica, destructores precisamente de todo aquello que ambos más aprecian y por lo que luchan. En cambio, a Epimeteo lo ven “partecipare del tempo escatologico, in cui trovano spazio sia la riflessione che la speranza”. Ambos comparten una comprensión cristiana de la historia, a la que ven como historia de la creación, de la caída y de la salvación a través de la pasión y muerte de Cristo. “Invece della classica compiutezza, si ha una mancanza esistenziale, che a sua volta definisce la possibilità di redenzione”. Berman apunta aquí hacia una perfección o plenitud clásicas que Blumenberg, apoyándose en la versión del mito de Protágoras, intenta invertir por completo; no hay pecado ni culpa alguna en la carencia existencial del hombre, y por lo tanto no hay necesidad de teodicea o de redención. Ésta es una de las diferencias fundamentales entre el metaforólogo y el jurista. Lo que el mito de Prometeo narraría sería que la carencia es inmanente a la naturaleza, y que su solución no puede ser sino inmanente, al menos una vez que el titán ha robado el fuego y la técnica para otorgárselos a los hombres; ahora éstos ya no pueden perderla. Para Schmitt y Weiß, en cambio, la falla, la carencia, la debilidad de la naturaleza del hombre, exige una fuerza redentora que convierta la historia en historia de salvación, y “La salvezza è contro ogni senso, contro ogni concetto stabilito della storia. Essa non è il miglioramento di una natura dalla sua umana generalità e grazie a se stessa, bensì

emerge epimeteicamente quale testimonianza che la precorre”.¹²⁴⁵ Epimeteo actúa en la historia, pero sólo sobre la base y el presupuesto de una fe trascendente.

Schmitt también quiso arrastrar hacia su campo a Tocqueville, del que habla como de un fracasado Epimeteo cristiano, “que no llegó a ser aquello para lo que parecía destinado”, porque “le faltó la base histórico-salvífica que preservara de la desesperación a su idea histórica de Europa”.¹²⁴⁶ No supo nada de una fuerza *qui tenet*, del *Kat-echon* de Pablo. Pero entonces la historia se convierte en un campo de fuerzas míticas, en la que se ha encarnado una idea teológica. La historia deviene de nuevo historia de salvación: precisamente aquello que, en su forma secularizada, aparece como progreso prometeico.

No podemos sino concluir que la figura del Epimeteo cristiano es un *arcano* de difícil interpretación, forjada como señal expresionista entre un grupo de conservadores católicos alemanes durante la República de Weimar, del que Schmitt se apropió para justificarse, ante sí mismo y quizá también ante el mundo. De hecho, intentó utilizar otra figura literaria mucho menos ambigua, al menos en lo que se refiere a su interpretación en relación con el “caso Schmitt”; “Benito Cereno, el héroe del cuento de Herman Melville, se elevó en Alemania a símbolo de la situación de la inteligencia en un sistema de masas”. Pero Benito Cereno, el capitán español del barco negrero amotinado, rehén de sus propios esclavos, no permanece en el barco por propia voluntad. “La actitud del español, además, daba la impresión de un amargo y triste desdén, que no parecía esforzarse en disimular”. Es probable que Schmitt sintiera en algún momento peligrar su vida, y entonces sucumbiera al dicho de Macrobio *non possum scribere in eum qui potest proscribere*. Pero tras la guerra jamás dijo nada respecto a su responsabilidad, más allá de estas crípticas alusiones a una figura cuyo significado concreto parece imposible esclarecer completamente.

Creo que tal interpretación no puede separarse de su crítica a la técnica moderna como forma de *hybris* prometeica. En el trabajo de 1916 sobre Däubler dio una interpretación cristiana a la “luz del norte”: “hoy día sé que la aurora boreal luce en el brillo pálido de la gnosis de la humanidad. Es la señal de una humanidad que quiere salvarse a sí misma, una radiación autóctona que los Prometeos de la tierra emiten al

¹²⁴⁵ Weiß, citado según Berman, Russell A., ““Der Christliche Epimetheus””.

¹²⁴⁶ Schmitt, C., *Ex captivitate salus*, p. 41. También consideró a Weber como un teólogo político: “Aunque Max Weber, como revancista del tratado de paz de Versalles del 1918-1919 al final de su vida se convirtió abiertamente en aquello que era: un teólogo político”. Carta a Jacob Taubes del 29 de noviembre de 1977, recogida en Blumenberg, H. y Schmitt, C., *L'enigma della modernità*, p. 101.

cosmos”.¹²⁴⁷ Y los Prometeos de la tierra son los Proudhon y los Bakunin de turno, que sueñan con una deificación impía del hombre. ¿No será acaso en el propio Schmitt en quien brilla la pálida luz de la gnosis, de un mundo dividido entre satánicos Prometeos y Epimeteos cristianos? Porque si Epimeteo puede ser cristiano,¹²⁴⁸ es, sin duda, porque Prometeo puede ser el diablo. Cuando comprendió que el espíritu de Däubler, “el poeta de versos de un esplendor gnóstico”,¹²⁴⁹ se nutría de “prometeicas corrientes atlánticas”, se alejó del amado poeta de juventud y comenzó a sentirse atraído por Konrad Weiß. Por eso no podría recurrir a Däubler para explicarle a su hija “el *arcano* en el *fatum* de su padre”, no podría “contestar prometeicamente, sino sólo como un Epimeteo cristiano, con una estrofa de Konrad Weiß: ‘Cuanto más se busca el sentido a sí mismo / tanto más conduce el alma de la oscura prisión al mundo. / Cumple lo que debes cumplir, ya está / desde siempre cumplido y tú no puedes más que responder’”.¹²⁵⁰ El destino se ha encarnado en él, quien además se veía como “el último representante consciente del *jus publicum Europaeum* (...) en un sentido existencial, y experimentó su fin como *Benito Cereno* experimentó el periplo del buque pirata”. En él ha tomado cuerpo la necesidad histórica; es el último resto del eón cristiano, que llega a su fin con el triunfo de las fuerzas prometeicas, satánicas, que han arrojado a Dios del cielo. Esto lo acerca a Ivan Ilich, para quien “la historia del hombre moderno comienza con la degradación del mito de Pandora (...). Es la historia del empeño prometeico por forjar instituciones a fin de acorralar a cada uno de los males desencadenados. Es la historia de una esperanza declinante y unas expectativas crecientes”.¹²⁵¹

La modernidad liberal, romántica, positivista, progresista, marxista, en definitiva, técnica, es simplemente un fruto del “sforzo prometeico di atodivinizzazione dell’uomo”,¹²⁵² en sí misma totalitaria, negadora de toda individualidad, de toda esperanza y de toda historia; moderno es decadencia e inercia, en el fondo pura entrega a la muerte; sólo las fuerzas epimeteicas, que esperan contra toda esperanza, pueden dar un sentido al mero caos de la técnica.

¹²⁴⁷ Schmitt, C., *Ex captivitate salus*, p. 52.

¹²⁴⁸ Uno tiene la tentación, diabólica o no, de escribir Epimetheus-Christos, remedando aquel Dioniso-Cristo de Nietzsche.

¹²⁴⁹ Schmitt, C., *Ex captivitate salus*, p. 51.

¹²⁵⁰ Schmitt, C., *Ex captivitate salus*, p. 54.

¹²⁵¹ Ilich, I., “La sociedad desescolarizada”, en *Obras reunidas*, v. I, FCE, 2006, concretamente capítulo VII, “Renacimiento del hombre epimeteico”. En el número de *Il Covile* ya tantas veces mencionado, se pregunta por la posibilidad de que Ilich conociera la poesía de Konrad Weiß.

¹²⁵² Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, p. 368.

VII. 2 De Prometeo a Epimeteo

“Al fine di mettere a fuoco gli aspetti strutturali che ineriscono all’atto autoaffermativo, e che ne evidenziano il carattere mitopoietico (...), è decisivo l’esame che Blumenberg dedica al mito di Prometeo e all’evoluzione che esso subisce tra XVIII e XIX secolo”.¹²⁵³ Tal mito resulta fundamental para la autocomprensión del hombre moderno, pues narra precisamente el advenimiento de la historia y de la cultura. Puede decirse que es el “núcleo mítico” (*Grundmythos*) de la mitología: el mito que contiene y concentra en sí mismo la función mitológica. Un mito en el que el hombre expresa su concepción del mundo y de sí mismo, que es autointerpretación y por tanto auto-praxis, acción y actitud existencial. En su evolución, este mito refleja la nueva condición del hombre, su entrega a la técnica. Para Blumenberg, Zeus, en la versión hesiódica, tiene todavía el carácter de un poder desfavorable y contrario a los hombres, criaturas de los titanes que admite de mala gana en su cosmos. Pero todos sus intentos de deshacerse de ellos han fracasado, “y cada fracaso de éstos viene asociado a un progresivo agotamiento de los medios de que dispone contra ellos”. Prometeo es el único de los titanes capaz de impedir la aniquilación de los hombres, creaciones titánicas. Lo que el mito muestra, según Blumenberg, es el carácter limitado del poder de Zeus. El mito de Prometeo es, por tanto, paradigma de la despotenciación mítica, de la división y del distanciamiento. “Aquel ser despedazado entre las rocas del Cáucaso, que conoce el secreto de la vulnerabilidad de Zeus, constituye, por ello, la figuración más soberbia de lo que es la repartición mítica de poderes”.¹²⁵⁴

Si se acepta que Blumenberg se identifica con Goethe, entonces quizá se puede concluir que encuentra en su recorrido teórico y vital un paralelo con el de Goethe. En su vejez, cuando Goethe volvió sobre el mitologema, llevó a cabo un “cambio de reparto” respecto a sus aproximaciones juveniles, que se correspondería con un cambio similar en las posiciones teóricas de Blumenberg. En el acto que nos ha llegado de *El regreso de Pandora*, se expresa la independización de los efectos de las obras respecto a la intención de sus autores. En la nueva versión del mitologema el tema ya no es el conflicto con el padre¹²⁵⁵ y la imposición del propio mundo frente al existente. El tema

¹²⁵³ Cassinari, F., “Il mito della storia. La dialettica della ragione storica nella riflessione di Hans Blumenberg”, en Borsari, A. (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, pp. 227-256.

¹²⁵⁴ Blumenberg, H., *Trabajo*, pp. 128-129.

¹²⁵⁵ Goethe había hecho de Zeus el padre de Prometeo, expresando su propio “conflicto paterno”. García Gual, C., “Goethe frente a Prometeo”.

es ahora la inconsciencia humana respecto a los efectos incontrolables de sus propias creaciones, simbolizada en un Prometeo que ya no sabe cuál es el futuro de sus criaturas, pues tiene que abandonarlas a su suerte: “es la paradoja de que, por un lado, la historia sea hecha, pero, por otro, no se deje hacer a voluntad”. “Éste es el gran desencanto, el hecho de que ni el origen, ni la intención, ni las añadiduras decidan sobre el destino de lo obrado”.¹²⁵⁶ Prometeo ya no puede ayudar a sus criaturas, abandonadas a sí mismas. La vuelta al mitologema en *El regreso de Pandora* sólo puede ser interpretada correctamente, según Blumenberg, si se tiene en cuenta la experiencia de Goethe con Napoleón. El resultado de la vieja rebeldía es la tiranía que el propio titán ejerce sobre una multitud de esclavos, “herrereros, pastores y guerreros”, atados a sus “puestos de trabajo”. El Reino demiúrgico de Prometeo ya no es el comienzo de la cultura humana y la posibilidad de la supervivencia, sino un mundo subterráneo (una caverna) “áspero y rudo, para el que la posesión del fuego y la metalurgia del hierro, hecha posible con él, no es otra cosa que la condición para el ejercicio de la más cruda violencia y la servidumbre más dura”.¹²⁵⁷ Prometeo ya no es “el hacedor y cuidador” de los hombres, sino su tiránico demiurgo. El fuego que robó el titán no puede apagarse, y obliga a los hombres, sometidos a su poder, a enseñorearse de la naturaleza. El fuego exige por sí mismo su utilización. Parafraseando el ya citado verso de la *Odisea*, “el fuego, por sí mismo, atrae al hombre”, exige su utilización, y los hombres no pueden hacer nada por apagarlo una vez encendido. No es posible olvidar este saber. “Prometeo no ha traído el fuego para beneficio de los hombres, sino que lo ha hecho su aliado para dominar sobre ellos, poniendo a su propio servicio aquel medio de supervivencia”.¹²⁵⁸

La cultura es la caverna que protege al hombre contra lo natural y lo salvaje. Pero también es el mundo de la técnica y de las producciones técnicas, que ahora se han hecho autónomas, y que obligan al hombre a seguir utilizándolas aunque no recuerde el fin para el que fueron concebidas. Las herramientas ya no son un medio de supervivencia, sino que ahora se impone la laboriosidad y la obediencia ciega a esas producciones técnicas autónomas, devenidas fines en sí mismas. Si la técnica del fuego había sido la salvación de los hombres, su resultado es ahora algo completamente distinto, que está “más allá de todas las necesidades de la autoconservación”.¹²⁵⁹ El único fin que ahora parece contener la técnica es la multiplicación de su propio poder.

¹²⁵⁶ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 535.

¹²⁵⁷ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 536.

¹²⁵⁸ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 537.

¹²⁵⁹ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 538.

Como el hierro de la *Odisea*, la técnica responde a una “coacción a la utilización de todo”. “Piénsese que Goethe quería escribir una alegoría de la renuncia, describir un mundo sin la presencia de lo divino, tras la desaparición de Pandora y antes de su vuelta”.¹²⁶⁰

Las simpatías están ahora del lado de Epimeteo, melancólico y contemplativo, ensimismado tras la desaparición de Pandora, a la que tampoco fue capaz de retener. Lo divino ha desaparecido de la tierra, que está sometida al poder del regalo envenado de Prometeo. Por eso, el *Trabajo sobre el mito* puede ser leído como una autorrefutación de la idea de “autoafirmación” sostenida en *La legitimidad*. La técnica tiene sus propias leyes más allá de los deseos de los hombres, y sería absurdo pensar que pudiera renunciar a ejecutar aquello de lo que es capaz.¹²⁶¹ Los hombres están sometidos a su tiránico dominio, y sólo pueden esperar, epimeteicamente, el regreso de Pandora. “Si la Ilustración veía prefigurada, en el robo del fuego por parte de Prometeo, su propia función histórica de proporcionar luz a la humanidad frente al ser y a la voluntad de sus antiguos dioses, tenía que poderse expresar también el fracaso de la Ilustración –hasta el punto de quedar invertida– con el lenguaje del mitologema de Prometeo. El donante de la luz se hace sospechoso”.¹²⁶² Por eso Blumenberg finaliza el mito con Kafka, y deja que el titán se funda con la roca. El mito finaliza con la constatación de la insuperable consistencia de la roca de la contingencia.

Como “Epimeteos”, quizá Schmitt y Blumenberg pueden acercarse a la visión de Ivan Ilich, que distingue entre “esperanza”, “fe confiada en la bondad de la naturaleza”, y “expectativa”, “fiarse en resultados que son planificados y controlados por el hombre”. Para Ilich, es el hombre mismo lo que está en juego en el mundo de la técnica, porque hoy “hasta los deseos y los temores están moldeados institucionalmente”; esto puede interpretarse en el sentido de que el hombre obedece a las instituciones de modo que pierde su carácter prático, capaz de “acción”, y se reduce cada vez más a una forma de “reacción”, a la adopción de un “comportamiento” regulado en su totalidad por los aparatos institucionales. “El niño de la ciudad no puede esperar nada que esté más allá del posible desarrollo del proceso institucional. Hasta a su fantasía se le urge a producir ciencia ficción”. El hombre se convierte en siervo de sus instrumentos, que lo tiranizan

¹²⁶⁰ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 539.

¹²⁶¹ “Si puede proyectarse un vehículo lunar, también puede proyectarse la demanda de viajes a la Luna. El no ir donde uno puede sería subversivo”. Ilich, I., “Renacimiento del hombre epimeteico”. Todas las citas posteriores son de este capítulo.

¹²⁶² Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 629.

con una fuerza superior a la que tenían los antiguos dioses. “Cada una de las instituciones ideadas para exorcizar alguno de los males primordiales se ha convertido en un ataúd a prueba de errores y de cierre automático y hermético para el hombre. El hombre está atrapado en las cajas que fabrica para encerrar los males que Pandora dejó escapar”. Las instituciones crean sus propios fines más allá del control y de los deseos de los hombres, produciendo una nueva forma de resignación o de auto-negación. El mundo tecnificado, y todas sus instituciones, hoy especialmente el mercado mundial, funcionan como un mecanismo inexorable. De este modo, el mundo se convierte de nuevo en un mundo de la necesidad, un mundo que se impone sobre el hombre más allá de cualquier voluntad humana (y política) concreta. La nueva lógica de la máquina representa sin duda una necesidad mucho más rígida que la de los tiempos primitivos. “El hombre se ha convertido en el juguete de científicos, ingenieros y planificadores”. “Las instituciones de mayor tamaño compiten con fiereza por los recursos (...): el aire, el océano, el silencio, la luz del sol y la salud. Ponen en evidencia la escasez de estos recursos ante la opinión pública sólo cuando están casi irremediabilmente degradados. Por doquiera, la naturaleza se vuelve ponzoñosa, la sociedad inhumana, la vida interior se ve invadida y la vocación personal ahogada”. De nuevo nos movemos en la trágica paradoja de que sólo mediante la técnica es posible solucionar los problemas que la propia técnica genera, de tal modo que no podemos detenernos, sino que tendríamos que apretar el paso. “Éste no es el final, porque la renuncia a la ciencia no puede ya tener lugar. Desde el momento en que la ciencia ha producido tantos efectos en el mundo, buenos o malos, sigue siendo la única en poder ser aún el instrumento para superarse a sí misma. Es, por el momento, un final: el final de las expectativas exuberantes, del acercamiento a la omnipotencia y a lo ilimitado”.¹²⁶³ Prometeo “privó astutamente a los dioses del monopolio del fuego, enseñó a los hombres a usarlo para forjar el hierro, se convirtió en el dios de los tecnólogos y terminó asido con cadenas de hierro”.¹²⁶⁴

Ya se comentaron las críticas de Blumenberg a la doctrina de las ideas de Platón, especialmente en lo concerniente a sus consecuencias políticas, y cómo, frente al gobierno de los filósofos, prefiere la retórica de los sofistas, defensores de la democracia. La filosofía de la compensación y la descarga, es decir, la moderna antropología filosófica, tiene sus fuentes más remotas en el mito sobre el origen del hombre tal y como lo cuenta Protágoras en el diálogo de Platón. Ante la falta de

¹²⁶³ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 62.

¹²⁶⁴ Ilich, I., “Renacimiento del hombre epimeteico”.

previsión de Epimeteo, que deja al hombre sin equipamiento natural adecuado para la conservación de su vida, su hermano Prometeo se ve obligado a robar a Hefesto y Atenea el fuego y las técnicas a él asociadas, sin las que la vida humana resultaría imposible. Por eso el hombre, animal abandonado por la naturaleza, o más bien descuidado por el titán torpe, es el animal que compensa esa carencia y ese abandono con las artes y las ciencias, que debe al titán previsor, “mañoso y astuto”. Y es en este punto donde puede decirse que Blumenberg introduce una variante sustancial en el mito del sofista, recurriendo para ello a un mito moderno, el del *status naturalis* de las teorías del Estado, especialmente a la de Hobbes; porque según Protágoras, los hombres, equipados con la técnica y el fuego, habitaban en completa dispersión, sin construir ciudades; con esa forma de vida “se veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que aquéllas”;¹²⁶⁵ la técnica que les había proporcionado Prometeo era suficiente para conseguir la nutrición, pero no alcanzaba para defenderse en la lucha contra las fieras, porque carecían del arte de la política, que contiene como subordinada el arte de la guerra. Y es a causa de la violencia de las fieras, y no de otros hombres, por lo que comienzan a reunirse y a fundar ciudades para ponerse a salvo, y lograr de ese modo la seguridad que son incapaces de alcanzar en solitario. Es entonces, ya reunidos y en ciudades, cuando “se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían”. Es sólo cuando los hombres se reúnen cuando, según Protágoras, *homo homini lupus*; en el “estado natural” sólo los lobos son lobos.¹²⁶⁶ Entonces Zeus, que no parece tan mal dispuesto hacia los hombres como supone la interpretación de Blumenberg, que le atribuye una constante intención de deshacerse de ellos, “temió que sucumbiera toda nuestra raza”, por lo que envió a Hermes para que llevara “el sentido moral”¹²⁶⁷ y la justicia, para que hubiera orden en las

¹²⁶⁵ Platón, “Protágoras”.

¹²⁶⁶ *Lupus* es también el nombre de una enfermedad autoinmune, lo que pone al soberano hobbesiano, el único que permanece siendo un lobo, en relación con el paradigma inmunitario que gobierna la mayoría de las teorías políticas modernas según los análisis de Esposito y Agamben, que siguen en este punto los análisis de Foucault sobre el biopoder.

¹²⁶⁷ García Gual justifica en nota su traducción: “La traducción de la palabra *aidós* plantea alguna dificultad. Dice R. Mandolfo (en *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955, pág. 538): ‘Me parece que sólo la expresión ‘sentimiento o conciencia moral’ puede traducir de manera adecuada el significado de la palabra *aidós* en Protágoras, que conserva, sin duda, el sentido originario de ‘pudor, respeto, vergüenza’, pero de una vergüenza que se experimenta no sólo ante los demás, sino también ante sí mismo, de acuerdo con la enseñanza pitagórica, de tan vasta repercusión en la ética antigua’. Sobre *aidós* y *dike* en este pasaje, cf., además, lo que apunta Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. III, *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge, 1969, p. 66, y la nota de Taylor, C. C. W., *Platon, Protagoras, translated with notes*, Oxford, 1975, a p. 85. He preferido, con todo, la expresión ‘Sentido moral’ a la de ‘conciencia’, término más moderno y complejo. Taylor, en su ya citada anotación al texto, dice que el que Platón haya preferido las palabras *aidós* y *dike* a las de *sophrosýne* y

ciudades y ligaduras acordes de amistad”. Y Hermes, sin saber muy bien cómo debía llevar a cabo el encargo, preguntó al Crónida sobre el modo de proceder en el reparto de la virtud política y la justicia, si debía hacerlo del mismo modo como están repartidos el resto de conocimientos, en los que, como en la medicina, “uno solo que domine vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales”. A lo que Zeus responde que será necesario repartirlos a todos por igual, “pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos”, a lo que añadió una dura ley: “que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad”. Por eso concluye Protágoras que cuando los atenienses y otras gentes “se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como que es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia; de lo contrario, no existirían ciudades”.

Por eso me atrevo a concluir que el concepto límite de “absolutismo de la realidad”, centro sobre el que pivota toda la filosofía blumenberguiana sin el cual se viene abajo, y desde el que se construye tanto su teoría sobre los orígenes de la modernidad, como su teoría sobre la función del mito y su teoría sobre el origen del hombre, es en sí mismo un mito, y un mito precisamente en el sentido que Blumenberg usa el término, es decir, un relato, una historia, una leyenda. Es el *Grundmythos* de su filosofía de la mitología, de la modernidad y del hombre; lo que hace que el estatuto de todas ellas cambie radicalmente: puede que su filosofía no lo sea en el sentido habitual, una construcción teórica de argumentos que aspiran a la solidez, a la cohesión y a la coherencia, sino que sea un relato, un cuento. Precisamente la historia (*story*) que cumple la función que en ella se le atribuye al mito. Entonces, y especialmente el *Trabajo sobre el mito*, no formaría parte de lo que se considera canónicamente “trabajos filosóficos”, sino más bien de aquello que estamos acostumbrados a considerar como “literatura”. Es un trabajo estético, que cumple en su desarrollo las funciones que prescribe; o al menos aspira a ello.

dikaíosýne ‘está probablemente más dictado por razones estilísticas que por cualquier distinción de sentido’. Es cierto que las razones de estilo han influido en tal elección, para dar al relato mítico un tono arcaico y evocar el texto de Hesíodo (*Trabajos y días*, 190-210), pero también la diferencia de sentido es, a mi entender, importante. Se evita el nombre más concreto de las virtudes morales y se prefiere el nombre más vago y arcaico que acentúa su valor social (*aidós* es mucho más amplio que *sophrosýne*).

VIII. ¿De vuelta a la filosofía de la historia?

VIII. 1 Schmitt: unidad del mundo y nuevo *nomos*

Ya se han explicado, en gran parte, cuáles son las estrategias y las propuestas schmittianas ante la posibilidad de la unidad técnico-financiera del mundo, por eso en este último capítulo me limito a presentarlas concentradas y resumidas.

Para Schmitt, la modernidad es un proceso que se puede pensar de forma unitaria y que tiene su origen en la quiebra del orden y la unidad medievales de la *Respublica christiana*. El protestantismo, al que entiende como movimiento político más que religioso, quiebra esa unidad e introduce la *stasis*. De aquí surge el Estado moderno en su forma de Leviatán, que mantendrá, precariamente, la estabilidad y el orden, pero conteniendo ya en sí una escisión que acabará por derrumbarlo. En realidad, el Leviatán sólo alcanza su forma “clásica” en el continente europeo, mientras que en Inglaterra, la isla protestante, nunca alcanzará su verdadero poderío ordenador. En la conjunción de protestantismo y vida marítima, característica del Estado inglés, encuentra el origen de la Revolución industrial. A la vez, la Reforma da origen también a una escisión entre Estado y sociedad, que tiene sus raíces en la escisión entre obediencia interna y obediencia externa, ya presente en la teoría de Hobbes, y que también provocará, por esta vertiente, el fracaso final del Leviatán.

El gobierno anónimo de opinión pública y economía tiene su origen en esta doble confluencia (que no se aleja demasiado de una teoría como la de Weber). A través del teorema de la secularización, en los años '20 todavía considera posible alcanzar una forma de organización política y jurídica del mundo verdaderamente universal, es decir, católica —en su forma, no en su confesión. La teología política y el catolicismo romano son aún esa posibilidad. El Estado debe imitar el universalismo católico para lograr la integración de los opuestos, capaz de “suprimir” y “superar” la *stasis* contenida en el parlamentarismo liberal, que sólo representa intereses (*Vertretung*) sin alcanzar una verdadera representación existencial (*Repräsentation*). En el parlamentarismo dominan los intereses indirectos de la sociedad civil, es decir, de los más fuertes económicamente. Schmitt lucha contra esta forma de gobierno que considera anónima, invisible e indirecta.

Esta confluencia de economía y técnica determina como destino de la modernidad el “Estado total”, que Schmitt teoriza hacia finales de los años ’20. El “Estado total” se caracteriza por invadir todas las esferas de la vida del hombre, y tiene, según Schmitt, dos vertientes: una “débil”, que reduce el gobierno a mera administración y policía, y en la que los intereses de la sociedad civil –es decir, de las oligarquías económicas– dominan sobre el poder del Estado, y que coincide con el denominado Estado de derecho; y una forma “fuerte”, autoritaria, fascista, de la que es partidario el jurista de Plettenberg, en la que el Estado domina sobre los intereses sociales y aspira a la integración de éstos.

Finalmente, tras la Segunda Guerra Mundial, e inspirándose en el *Kat-echon*, controvertida figura teológica paulina, Schmitt busca un poder de freno que retarde el apocalipsis técnico-económico y que permita la ordenación jurídica de la tierra. Una de las dificultades que afronta una visión teológica o mística de la historia como ésta, reside en la identificación de la figura terrestre que lo encarna. Puede decirse que, para Schmitt, no ofrece dudas la posibilidad de identificar cuáles fueron sus encarnaciones pasadas. El *Imperium* medieval fue el gran *Kat-echon* durante más de mil años. Tras la *stasis* en la *Respublica christiana*, el Estado-Leviathan pareció cumplir con la tarea retardadora durante dos o tres siglos, pero ya de forma precaria y débil, porque contenía en sí mismo el principio de su disolución,¹²⁶⁸ e incluso propició aceleraciones hacia la neutralización despolitizadora y nihilista de la administración técnico-burocrática. Fue en este periodo cuando el orden europeo consiguió un cierto estado de equilibrio, el periodo clásico del *jus publicum Europaeum*.

Si no antes, sí durante el periodo nazi, y quizá como una forma de legitimar al nuevo poder, concibió la necesidad de que las decisiones político existenciales se fundamentaran en los “órdenes concretos” disponibles en una situación histórica determinada. En todo caso, es posible leer esta “forma de pensar la ciencia jurídica”, más allá de su probable intención apologética, y ver en ella uno de los elementos útiles (frente a su teologización de la política y del tiempo histórico en la forma de *Kat-echon*) para una comprensión filosófico-política lúcida del desarrollo histórico-político de occidente. Ya desde *Tierra y mar*, de 1942, pero, en especial, tras la Segunda Guerra Mundial, y sobre todo en una de sus obras mayores, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*, de 1950, intentó pensar la

¹²⁶⁸ Es la tesis que expuso en *El Leviathan en la teoría del estado* de Tomas Hobbes.

posibilidad de un nuevo ordenamiento jurídico de la tierra, sobre la base de una pluralidad de grandes poderes asentados en grandes espacios (*Großräume*), que impidiera la definitiva neutralización y unificación técnica del mundo. Sobre esta base, y en vista de la situación creada durante la Guerra Fría, en la que dos poderes antagónicos se enfrentaban a nivel global, pero compartiendo una misma ideología positivista fundada sobre una misma filosofía de la historia, intentó pensar las posibilidades del surgimiento de un tercer poder que hiciera posible un “pluriverso” de fuerzas políticas, que permitiera, a su vez, un nuevo orden jurídico universal.

Esta vía se acerca más a las posibilidades reales que parecía ofrecer la situación, y podría aproximarse más a la situación histórico-político actual. En todo caso, los movimientos supranacionales conocidos desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y que en algún momento parecieron tender al establecimiento de un nuevo orden jurídico-político, se han visto reducidos hoy a creación de grandes mercados, que no responden a ninguna ordenación política, sino que exigen, como demuestran los tratados de libre comercio actuales, estar por encima de cualquier tribunal o norma nacional o internacional. Las multinacionales demuestran, de este modo, detentar el poder soberano de la época.

VIII. 2 Blumenberg: ilustración escéptica, sin teodicea, sin escatología y *sin Sentido*

Marquard analiza la “modernidad del debate enfático sobre el sentido”, distinguiendo tres preguntas sobre las que se produce dicho debate: la del sentido “relativo a la sensibilidad”, la del “relativo al entendimiento” y la del “concepto enfático del sentido”. Según él, este último concepto afirma que tiene sentido lo que vale la pena de modo absoluto, lo que hace feliz. Esta forma enfática del debate es específica del mundo moderno, y como tal pregunta se hace ineludible para toda filosofía moderna, que genera a su alrededor lo que Schelsky caracterizó como el negocio de la “producción” y “suministro” de sentido, todo un aparato de administración. Marquard se pregunta, en “Dietética de la expectativa de sentido”,¹²⁶⁹ cuál es el origen de la moderna inquietud respecto a la “pérdida de sentido”, y aunque llega a la conclusión de que “*no es la pérdida de sentido, sino el exceso de pretensión de sentido*” lo que constituye el origen de la angustia moderna, a la que hay que responder con la dietética del título, deja constancia de que la pregunta se hace ineludible. Toda filosofía moderna se ve obligada a ofrecer una respuesta a la cuestión del “sentido”, aunque sea en la forma de renuncia a su respuesta, como la que de hecho adquiere en el propio Marquard, en su discípulo Wetz y, según ambos, en Blumenberg. Éste se preguntó por el origen de la misma cuestión en 1987, en *La inquietud que atraviesa el río*. Lo encontró, o creyó encontrarlo, en el “cosmismo” del mundo griego y en el “síndrome bíblico-cristiano”.¹²⁷⁰ Halla, en las pretensiones de sentido totalizantes, una tendencia permanente a lo largo de toda la historia de la filosofía que encierra un reproche hacia el mundo, porque ante cualquier desencanto respecto al sentido surge inmediatamente la acusación de sinsentido, “un reproche que parece justificar cosas extremas”.¹²⁷¹ Sin embargo, para Blumenberg, “no carece de riesgos la suposición de vivir en un mundo regido por un sentido y en el que ha de ser forzosamente posible interrogar por principio todo acontecimiento con respecto hacia su porqué y hacia su dónde, aun si el acontecimiento no siempre está dispuesto a revelarlo. En un mundo así, difícilmente se enfrenta uno a un sufrimiento visible sin exponerse uno mismo –y, más aún, ante los demás– a esta reflexión: ¿Por qué oculta infamia –en calidad de castigo– nos ha azotado

¹²⁶⁹ En Marquard, O., *Apología de lo contingente*.

¹²⁷⁰ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 50.

¹²⁷¹ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 46.

ahora? Cuando el mundo está ordenado por un sentido que lo atraviesa de un lado a otro los desgraciados no son sólo desgraciados, sino que se les considera culpables de su desgracia”.¹²⁷² La teodicea y las distintas formas de lo que considera “recidivas gnósticas” son los objetivos polémicos de sus reflexiones. Aquel reproche de ilegitimidad que vio encerrado en el concepto de secularización, y que denunció en *La legitimidad de la modernidad*, se convierte, en su teoría, en el reproche de “gnosticismo”, que “reocupa” el lugar del teorema de la secularización. Podría hablarse en su caso de un “teorema de la reocupación gnóstica”.

“Moderno” es, para Blumenberg, asumir la condición contingente de la existencia. “La era poscristiana tiene una cultura de la contingencia: se caracteriza por la idea fundamental de que lo que existe no tiene que existir necesariamente”.¹²⁷³ Antimodernos son, por el contrario, los intentos de recuperar un sentido “que probablemente jamás haya existido”. Para Blumenberg, es peor un mundo con sentido que un mundo sin él: “Quizá no debiéramos cultivar sólo la rabia por la insensatez, el absurdo del mundo, sino también un poco de temor a la posibilidad de que un día pueda estar lleno de sentido”.¹²⁷⁴ La intemperie de la contingencia puede ser preferible a un mundo lleno de sentido y cerrado sobre sí mismo, porque tal mundo está condenado al “totalitarismo” o al desencanto, y el desencanto suele desencadenar la búsqueda de culpables, que por desgracia se los encuentra siempre que se quiere. Puede que el sentido y la verdad “como aspiración suprema, como sumo bien que en nuestra tradición se identifica en última instancia con la divinidad”, estén ya, como argumentos, muertas.¹²⁷⁵ Pero cabe preguntar: ¿muertas para quién? Porque, de hecho, muchos de los comportamientos que se dan en la sociedad de masas pueden ser diagnosticados como “reocupaciones” de las viejas respuestas “cosmistas”, míticas, teológicas o metafísicas. Antonio Valdecantos ha diagnosticado al menos una de esas reocupaciones en la aspiración a la vivencia plena e instantánea de experiencias siempre nuevas, que instauran una nueva concepción “totalitaria del tiempo”, una nueva forma de unión de tiempo del mundo y tiempo de la vida. Es más, las “instituciones” alimentan este tipo de reacciones para legitimarse a sí mismas y aumentar su control sobre la “conducta” de

¹²⁷² Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 64.

¹²⁷³ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 47.

¹²⁷⁴ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 66. “La búsqueda del sentido perdido nos preocupa de forma tan profunda que quizá alguien escribirá seis volúmenes sobre la cuestión. Esta extensión, esta profundidad, este celo, hacen sospechar que el sentido de la pérdida de sentido podría ser ocuparnos de él”. p. 75.

¹²⁷⁵ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 59.

los hombres.¹²⁷⁶ Frente a este tipo de vivencia del tiempo, que aquí se ha denominado escatológica, Blumenberg defiende la aceptación de la carencia de sentido y de la contingencia de la existencia humana. Tal carencia es fundamentalmente una falta de acceso a la verdad, y por lo tanto una aceptación del principio de razón insuficiente. Este principio asume, como provisionalmente válido, lo que está vigente en un determinado momento y lugar, o, al menos, el desplazamiento de la carga de la prueba hacia el lado del que desea la reforma o la revolución. Si Descartes, en su búsqueda de una moral definitiva, científicamente fundamentada, sólo pudo lograr el aseguramiento de la *morale par provision*, Blumenberg es partidario de la validez de lo provisional, pero ya sin la expectativa que alimentaba Descartes sobre la posibilidad de una moral última. Marquard señala que esa moral provisional no puede ser otra que la que efectivamente existe, la de los usos y costumbres. Para Blumenberg, el mundo cotidiano incuestionado, que es *un* “mundo de la vida”, pero no *el* “mundo de la vida”, es el único en el que el hombre puede llevar una vida humana, aquella que justamente no es posible llevar en el mundo escatológicamente realizado, mundo final, terminal, el de la apoteosis del hombre y de la realización del Sentido.

Frente al absolutismo y la indiferencia del tiempo cósmico y frente al absolutismo del Sentido unívoco, “que convierte a todos en mozos de carga de la historia en favor de una indefinida e, incluso incierta, cantidad de futuros beneficiarios”,¹²⁷⁷ insostenible para el hombre debido a su caducidad, se necesita descarga y orientación, compensar su inadaptabilidad. El hombre lo consigue creando un tiempo y ritmo distintos al tiempo del mundo, el “tiempo de la vida”, marcado por su relatividad, opuesta al absolutismo “cosmista”, que abarca todo con un único Sentido. Este tiempo de la vida es el que es susceptible de ser llenado con sentidos relativos, parciales, siempre abiertos, nunca finalizables: las historias (*stories*). La construcción de ese mundo, como toda creación humana, no puede ser una creación *ex nihilo*, como tampoco la de un pueblo o de una obra de arte; tiene necesariamente que ser una creación demiúrgica, que aproveche los materiales y las formas que están disponibles y son accesibles en cada momento, sin imponer un plan preconcebido. En este mundo accesible, de los mores, es en el que el hombre sí puede intervenir, conservando y transformando lo disponible. El Sentido es lo que en la modernidad ya no es accesible. Suponiendo que alguna vez lo hubiera sido, el traspaso del umbral moderno implica el

¹²⁷⁶ Valdecantos, A., *La excepción permanente*.

¹²⁷⁷ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 166.

fin de la verdad y del Sentido, que es lo mismo que la muerte de Dios: “No dudo de que este fenómeno tiene algo que ver con el que Nietzsche denominó míticamente la muerte de Dios”.¹²⁷⁸

Wetz considera que la propuesta de Blumenberg es la de una “ilustración sin ilusiones con una resignada aceptación de la pérdida”.¹²⁷⁹ He seguido en líneas generales esta interpretación, que considero la más cercana a las intenciones de Blumenberg, aunque tomando en consideración las críticas de las que ha sido objeto por parte de Alberto Fragio.¹²⁸⁰ Si este Blumenberg es uno desfigurado por el filtro del discípulo de Marquard, dado que su posición sería en realidad más cercana a Kant, escapa en realidad del objeto del presente trabajo. Si bien en su momento Blumenberg creyó en la posibilidad de la eliminación crítica de ciertas preguntas absolutas de imposible respuesta, pronto cambió de opinión y comenzó a hablar de “restos de necesidades” ineliminables. En realidad, la pregunta ineliminable a la que todas las demás remiten es la del Sentido. Esto es lo que se ha querido poner de manifiesto con el análisis instrumental de las filosofías de la historia. Como cuestión a la vez ineliminable e irresoluble, aboca al hombre a una “permanente provisionalidad”, a una inseguridad constante sobre sí mismo y sobre su lugar en un universo que, sencillamente, no lo tiene en cuenta. Por eso considero su postura más próxima a la de Montaigne que a la de Kant, y desde luego alejada de toda ilustración como logro definitivo. La crítica que Blumenberg hace a la Ilustración tiene que ver con su carácter de programa, de proyecto, en definitiva, de filosofía de la historia.

De hecho, tras la metáfora de la luz es posible encontrar una específica forma de absolutismo que también es impugnada por Blumenberg, especialmente en *Salidas de caverna*, obra en la que se postula más bien la necesidad de sombra.¹²⁸¹ El exterior de la

¹²⁷⁸ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, pp. 59-60.

¹²⁷⁹ Es el título del último capítulo de su libro sobre Blumenberg. Wetz, F., J., *Hans Blumenberg: la modernidad y sus metáforas*.

¹²⁸⁰ “Creemos que Franz Josef Wetz se equivoca cuando caracteriza el *ethos* de Blumenberg y de su obra en los términos de una ‘ilustración sin ilusiones con una resignada aceptación de la pérdida’. Sin duda es ésta una expresión afortunada, pero el estoicismo impostado que encierra delata su falsedad. La Ilustración blumenberguiana tuvo, como es natural, su propia carga de ilusión, y en modo alguno Blumenberg se resignó ante el crudo realismo de su ulterior desengaño. Desde nuestro punto de vista, es precisamente por ello por lo que la Ilustración blumenberguiana pertenece por derecho propio a la tradición ilustrada: porque desde ella se trató de ofrecer una reelaboración filosófica convincente de las decepciones de la Ilustración. En ese crucial momento, Blumenberg no sólo se mostró como un ‘viejo kantiano decepcionado’ sino como un ‘husserliano decepcionado’”. Fragio, A., “Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29, nº 2, 2012, pp. 649-681. Remite a *Salidas de caverna*, p. 452.

¹²⁸¹ La estética oriental ha situado “lo bello” más cerca de la sombra o de la penumbra que la occidental, obsesionada con la luz. Véase, Tanizaki, J., *El elogio de la sombra*, Siruela, 2010.

caverna, lo que aparece totalmente bañado con la luz del sol, la intemperie de la sabana, la plenitud ilustrada, es justamente el “absolutismo de la realidad”, una forma de iluminación en la que se manifiesta la tiranía de lo nítido; tampoco la luz es soportable para el hombre, que necesita cavernas donde refugiarse de la visibilidad propia y de la del mundo, en las que pueda olvidar, al menos provisionalmente, la general falta de sentido. Si Fragio habla de “estoicismo impostado”, y si la “reelaboración filosófica de las decepciones de la ilustración”¹²⁸² no es una forma de resignación, puede que no se trate tampoco, a mi juicio, de una forma de reelaboración filosófica, sino que se trate más bien de una reelaboración mítica, un retiro de la filosofía a la caverna, en la que cuenta la historia que la ha devuelto allí. En todo caso, husserliano o kantiano, resignado o esperanzado, hay un escepticismo de fondo que se impone tanto a la posibilidad de una fenomenología como a la de un cumplimiento del proyecto ilustrado. Fragio continúa diciendo que frente a los proyectos ilustrados que representan Kant o la fenomenología de Husserl, la ilustración de Blumenberg “ha perdido casi por completo sus pretensiones universalistas. Más bien la Ilustración en Blumenberg restringe deliberadamente sus aspiraciones para poder convertirse en una de las formas posibles de la libertad, un caso específico de humanidad, sin tratar de elevarlo a rango normativo o comparativo ontológico de ningún tipo”. ¿No es la pérdida de las pretensiones universalistas la impugnación del programa Ilustrado? Es Ilustración restringida, precisamente sin ilusiones. Es ilustración siempre provisional, que ha de contar con que aquellas partes que escapan a la luz tengan un mayor alcance del previsto. Pero es también la renuncia a la Ilustración, porque la luz del mediodía es insoportable: es la tiranía de la nitidez.

Las renuncias de su ilustración, que en su caso no debe ser escrita con mayúscula, son el fruto de la constatación del universal fracaso de la Ilustración, y si bien puede considerarse que comprender este fracaso es su ejercicio último, y en este sentido un ejercicio de “esclarecimiento de la Ilustración”, también puede pensarse que éste trabaja contra la Ilustración, que debe renunciar a la mayoría de sus sueños esclarecedores, especialmente aquellos sueños últimos que no son propios de la razón, sino heredados de las expectativas cristianas. Tales renuncias comienzan por el carácter inconceptualizable de la totalidad, acentuado desde la original metaforología como

¹²⁸² Fragio, A., “Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas”.

complemento de la historia de los conceptos, hasta la constitución de un dominio autónomo de lo inconceptualizable, insuperable.¹²⁸³

Los héroes filosóficos en *Salidas de caverna* no son, o ya no son, Husserl o Kant, sino Epicuro y Montaigne. Si Platón hizo de la caverna el lugar de la mentira y de la inautenticidad, Epicuro convirtió el cosmos en caverna, se hizo cosmopolita precisamente para responder sin teodiceas, que es el objetivo de Blumenberg. La modernidad sería finalmente superación del gnosticismo, el pensamiento del mundo como afrenta al hombre, y de la teodicea, que busca culpables allí donde no puede ya haberlos. La Ilustración tiene que renunciar a la teodicea. Epicuro responde a la indiferencia con indiferencia, sin sentirla como agravio. Sólo que no es posible seguir esta línea epicúrea hasta el final, porque entre tanto ha sucedido la gnosis y el cristianismo.

La autoafirmación se ve reducida, más que a exaltación de la ilustración o de la razón, a conciencia y reconocimiento de sus límites y de la indigencia humana. La historia humana no es acumulación teleológica de Sentido, sino simplemente huida de la insignificancia, un intento interminable de salir de la caverna de nuestra constitución mundana, tan interminable como el “trabajo del mito”.¹²⁸⁴ Por eso el problema de las filosofías de la historia es transportado al plano de la antropología. La antropología filosófica, como “filosofía de la compensación”, es un “arte de vivir”, que se ha hecho necesario porque los “mundos de la vida”, de lo sobreentendido, son insostenibles, pero, al mismo tiempo, la “necesidad de sentido” es inerradicable. Es una arte mitopoiético, capaz de contar historias y de crear imágenes, para que la pregunta por el sentido no emerja. El mito es una respuesta a una pregunta que nadie ha formulado: “Sólo podemos vivir si tomamos rodeos. (...) La cultura consiste en el hallazgo y la disposición, la descripción y el encarecimiento de los rodeos. (...) Los rodeos son los que dan a la cultura la función de humanizar la vida. El supuesto ‘arte vital’ de los caminos más cortos es barbarie a través de la consecuencia de sus exclusiones”.¹²⁸⁵ Su filosofía es, por tanto, un gran rodeo. Es una forma de distracción, de escamotear el “realismo” de las líneas rectas.

La filosofía, al igual que la vida, no puede vivir sin esos rodeos, del mismo modo que no puede prescindir de “metáforas”, de lenguajes traslaticios sin los que el

¹²⁸³ Blumenberg, H., “Aproximación a una teoría de la inconceptualidad”.

¹²⁸⁴ Carchia, G., “Platonismo dell’immanenza. Fenomenologia e storia in Hans Blumenberg”, p. 222.

¹²⁸⁵ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 108.

hombre está perdido y a merced de aquellos que tienen siempre disponibles respuestas absolutas. Es una lucha contra toda forma de absolutismo: tanto de las que convierten al mundo en el lugar cerrado de una armonía perfecta, llena de sentido, como de las que lo convierten en la negación misma de todo sentido. Ambas son formas de “los caminos más cortos”, que convierten al hombre en la bestia de carga de un Sentido que trabaja en favor de sí mismo. Rebajar esta presión, descargar esta exigencia, es la tarea que se propone la filosofía de Blumenberg, que adquiere ella misma la forma de un gran rodeo en torno a las “preguntas fundamentales” (*Grundfragen*), las preguntas trágicas. Es una forma de comportarse, una actitud y una toma de postura ante esas preguntas que carecen de respuesta: filosofar no es responder, es una forma de vida.¹²⁸⁶

“El hombre es un ser necesitado de consuelo. (...) Freud se ha referido a los agravios que han sido infligidos al hombre por Copérnico, por Darwin y por él mismo. Quizá la expresión ‘agravio’ es ya un subterfugio; lo que ocurre es que han surgido nuevas necesidades de consuelo. La cuestión es si, con esos tres nombres, se ha podido comprender, aproximadamente, la más dura de las necesidades, la que convierte a los hombres en seres necesitados de consuelo: la muerte. (...) No cabe consolar a nadie de que se tiene que morir”.¹²⁸⁷ Las historias de Blumenberg pretenden ser, si no ese consuelo mismo, una forma de distraer su necesidad. Su filosofía es mito disfrazado de filosofía. Una forma de llenar con palabras los espacios infinitos y el infinito vacío del tiempo. En realidad, puede caracterizarse como una forma de hablar de aquello de lo que no cabe decir nada.¹²⁸⁸ Cometa habla de una filosofía que está siempre retrasando sus funerales.¹²⁸⁹ Conocer la “verdad desnuda” no es algo que convenga al hombre, que necesita más bien vivir un poco oculto en la caverna. Al igual que en la caverna el más débil “supo convertirse en una necesidad”¹²⁹⁰ a través de su “trabajo” imaginativo, urdidor de historias (*stories*), Blumenberg pretende hacernos más fuertes o, al menos, menos desgraciados, con su habilidad narrativa.

Su filosofía no es, en definitiva, una “teoría” sobre las grandes cuestiones, y mucho menos una respuesta. Es una “estética” que pretende evitar que surjan. Un mito en sentido literal. Un mito *en lugar de* una teoría. Una forma de consuelo, porque “hay

¹²⁸⁶ Hadot, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, 1995.

¹²⁸⁷ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, pp. 120-121.

¹²⁸⁸ Blumenberg mantiene un constante diálogo con la última proposición del *Tractatus* de Wittgenstein.

¹²⁸⁹ Según cita González Cantón, C., *La metaforología de Blumenberg como destino de la analítica existencial*, p. 251.

¹²⁹⁰ Véase el capítulo III, “Nacimiento de la fantasía en una caverna”, de la primera parte de Blumenberg, H., *Salidas de caverna*.

que morir a bordo. Esto no implica ni deseo de morir ni una pulsión de muerte. Es una forma de resistirse a totalidades siempre nuevas (...).¹²⁹¹ *En lugar* de la univocidad del Sentido, la plurivocidad de las historias (*stories*). *En vez de* una Historia del Sentido, el sentido para las historias. *En lugar de* preguntas sin respuesta, respuestas sin pregunta. *En vez de* la tragedia, el mito. *En lugar de* una Historia, una narración.¹²⁹² Eludir las preguntas con las respuestas más largas posibles.

¹²⁹¹ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, p. 99.

¹²⁹² Marquard caracteriza la antropología filosófica o filosofía de la compensación como la filosofía del “en vez de”. Véase nota de la traductora al título del artículo que da nombre a su libro *Filosofía de la compensación*.

VIII. 3 El absolutismo de la administración de Sentido

¿Qué sentido puede tener, en la situación histórico-política actual, la defensa de los precarios y parciales “mundos de la vida”, en la forma de usos y costumbres, como moral provisional? ¿Qué significado político puede tener la retórica, tal y como la entiende Blumenberg, en un mundo dominado por la publicidad y los medios de comunicación de masas? ¿Y la búsqueda de un poder que frene el nihilismo técnico-económico, que facilite el surgimiento de un universo político pluralista y que haga posible alguna nueva forma de *nomos* de la tierra?

El mercado capitalista,¹²⁹³ triunfante institución universal dispensadora de valores y sentidos últimos, encarnación de una “economía de salvación”, subordina y somete, incluso niega, cualquier posible “mundo de la vida”, cualquier uso o costumbre que aún permanezca en vigor, y cualquier “orden concreto”, que no representan para él más que obstáculos a su libre expansión planetaria. Si el Imperio medieval tuvo el papel de garante de la libre evangelización del mundo, cualquier poder político actual se encuentra reducido a servir de garante, espada secular, de la libre expansión del nuevo Evangelio. La democracia de masas cumple esta función a través del gobierno publicitario de la opinión pública.¹²⁹⁴ Siguiendo los diagnósticos de los autores estudiados, puede comprenderse la situación histórico-política actual como la época del triunfo “final” del mercado, que funciona como nueva organización de la “providencia”, en la forma de gobierno de la “mano invisible”. Según la filosofía de Blumenberg, sería un triunfo antimoderno, que formaría parte de la “reacción” teológico-política y filosófico-histórica, una “recidiva gnóstica”. El Capital se comporta respecto a la política como la Iglesia medieval respecto al poder temporal; incluso puede decirse que esta forma de relación se radicaliza y profundiza. Si hubiera un papa de esta nueva institución de salvación, no cuesta demasiado esfuerzo imaginárselo escribiendo una carta como la que el papa Gelasio escribió al emperador: “(...) el poder real (...) debe inclinarse sumisamente ante los ministros de las cosas divinas y (...) debe recibir de ellos los medios para su salvación”.¹²⁹⁵ El Estado deviene el brazo armado del Capital

¹²⁹³ Se debe tener presente la diferencia entre los antiguos mercado locales y nacionales, a los que el poder político imponía sus normas, y el actual mercado financiero mundial. Me refiero siempre a este último.

¹²⁹⁴ Agamben, *Il Regno e la Gloria*.

¹²⁹⁵ Carta 12, citada según Dumont, L., *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Alianza, 1987, p. 58.

financiero internacional, que por definición carece de patria y de cualquier asentamiento (*Ortung*). Aunque el mercado, junto con la ideología concomitante basada en la naturalización del individuo posesivo, fue una creación del Estado moderno,¹²⁹⁶ su emancipación¹²⁹⁷ de éste lo ha convertido en un poder que no puede sino ser definido como espiritual, una nueva *auctoritas*¹²⁹⁸ por encima de cualquier *potestas* fundada sobre un “orden concreto” o sobre un “gran espacio”, y más allá de cualquier “mundo de la vida”. Más allá de tribu, polis, estado-nación, comunidad de naciones, etc., reparte sacramentalmente la fe, identificada ahora con el crédito, y establece los sacrificios, las “deudas” que han de pagarse. Las viejas comunidades sociales o políticas, incluso las religiosas o eclesiásticas, no son más que unidades de crédito con obligaciones sacrificiales hacia el Capital. Si no se paga el precio debido, lo que se adeuda por la dispensación del crédito concedido (fe), la muerte por inanición, el puro hambrear, la exclusión del acceso al crédito, al bien salvador, se convierten en justo castigo. De este modo, el mercado es hoy una máquina sacrificial creadora de Sentido, a la que se le puede aplicar la frase que Ferlosio aplica a la Historia: “su moneda ideológica perpetra el fraude de querer resarcir con ‘valores’ de sentido a los que sufren la carencia de unos ‘bienes’ de los que por la propia violencia depredadora del Sentido han sido despojados”.¹²⁹⁹ *Fuera del mercado no hay salvación*. Podría llegar a pensarse que se entra en un nuevo periodo de la historia, que se ha cruzado un “umbral”, y que alcanzamos algo así como la *Edad Media del Capital*.

Agamben señala que la democracia y el mercado, en la fase que han alcanzado, son las dos caras de la misma moneda: la democracia, en la forma de gobierno de la opinión pública a través de la publicidad, de la *doxa*, palabra que en teología se usa para mentar la gloria de Dios, y el mercado financiero mundial, se confirman mutuamente, en una reciprocidad que parece difícil desmontar para alcanzar alguna libertad. Estaríamos ante una forma de “fin de la historia”, ante la manifestación escatológica de un poder “numinoso”, sobrecogedor para el hombre, ante la que han fracasado el resto de reacciones escatológico-políticas, bien sea en la forma de teologías políticas *katechónticas* o aceleradoras, o bien en la forma de filosofías de la historia revolucionarias y antiliberales. Pero también han fracasado ante la máquina del mercado

¹²⁹⁶ Polanyi, K., *La gran transformación*; Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Trotta, 2005.

¹²⁹⁷ En sentido literal, pues ha abandonado la casa del padre. Koselleck, R., “Desplazamiento de los límites de la emancipación. Un esbozo histórico conceptual”, en Koselleck, R., *Historias de conceptos*.

¹²⁹⁸ Valdecantos, A., *La excepción permanente*.

¹²⁹⁹ Sánchez Ferlosio, R., *God & Gun*, § 16.

las instituciones liberales o Ilustradas, las de la división de poderes y de las garantías para los derechos individuales. Mercado y gobierno de la *doxa*, triunfantes, son instituciones que se muestran como antimodernas siguiendo los criterios de Blumenberg y Marquard, aunque ellos no siempre lo vieron así. Ante el mercado mundial y su gobierno la antropología filosófica escéptica, en la forma de alejamiento y división del poder uniforme “originario”, no parece poder alcanzar su objetivo, descargar del absoluto. La compensación en su forma de “indemnización”, que según Marquard había dejado atrás la forma de “némesis”, recupera su vieja forma.¹³⁰⁰ El mercado lanza anatemas y bendiciones, sin que ningún poder político pueda oponer la más mínima resistencia.

En una visión retrospectiva, puede ser legítimo hablar de un fin de la modernidad, al menos si entendemos por ella el periodo de transición entre dos “Edades Medias”, la dominada por la Iglesia y la dominada por el Capital, nuevo poder espiritual. También aquí puede aplicarse el “gran paralelo”, siempre recurrente, entre helenismo y modernidad; quizá por eso la reacción conservadora “liberal” (política) se divide, frente al “liberalismo” económico triunfante, en las mismas escuelas que había en el helenismo antiguo. Periodo helénico moderno, “umbral de época”, al que pone fin lo que se presenta a sí mismo como triunfo definitivo de *doxa* y Capital. Desde esta perspectiva, la Revolución Francesa y su “mito” (Lévi-Strauss) no es el triunfo de la emancipación política o humana, sino el triunfo, emancipación y liberación del Capital. La emancipación política del hombre, convertido en ciudadano, es la apariencia que adquirió la emancipación del capital, que convirtió al hombre en trabajador y consumidor, en feligrés de la nueva Iglesia.

El Capital está más allá de cualquier división de poderes, más allá de cualquier “derecho humano” asociado a cualquier comunidad o a cualquier “orden concreto”, de grandes o pequeños espacios. Los derechos que tras la Segunda Guerra Mundial pudieron ofrecer la imagen de una compatibilidad entre capitalismo e instituciones políticas liberales, fueron sólo el resultado temporal de la necesidad de derrotar a un enemigo filosófico-histórico y teológico-político, escatológicamente juramentado, poseedor de su propio orden de valores últimos. Una vez derrotado, la *doxa* celebró la Gloria del nuevo Dios triunfante, que desde ese momento gobierna a su antojo. Los

¹³⁰⁰ Para Marquard la compensación propia de la antropología filosófica no significa desquite, como lo sería para las formas de autonomía soñadas por las filosofías de la historia, sino indemnización; no es un castigo, sino un contrapeso, no una venganza, sino un alivio. Marquard, O., *Filosofía de la compensación*.

llamados derechos sociales resultaron un espejismo, fruto de la necesidad de derrotar al enemigo. El Capitalismo del Estado “comunista” chino demuestra que la armonía con las instituciones liberales clásicas, (entendiendo por tales las de la división de poderes, etc., es decir, liberalismo en sentido “francés”), fue un momentáneo sueño. El nuevo poder espiritual, como la vieja Iglesia, es capaz de adoptar diversas formas seculares según las circunstancias; logra realmente una forma suprema de *complexio oppositorum*. Llegado el caso, la misión de todo poder secular es asegurar la circulación del capital, del mismo modo que la misión del Imperio era asegurar la libre expansión de la evangelización. Frente a este poder no hay institución liberal pluralista que pueda ofrecer cierta resistencia, en la forma de compensaciones como indemnizaciones, alivios o descargos. Se recupera, en cambio, la vieja forma de la compensación como *némesis*, como castigo y recompensa. Puede hablarse entonces del fin de la antropología filosófica en su forma moderna y de un regreso de la vieja teodicea. El triunfo y el fracaso en el mercado son las nuevas formas de salvación y condena, la nueva “justificación por el crédito”. Weber encontró en la “ética del trabajo”¹³⁰¹ la forma de este “ascetismo intramundano”: si te esfuerzas en tu puesto de trabajo, si cumples con la vocación a la que el Capital te ha llamado, serás recompensado con el triunfo de las riquezas y una holgada vida de consumo; si has fracasado y no alcanzas los estándares de riqueza que permitan un consumo medio, es que no has trabajado debidamente, que no has respondido a la llamada, y, por lo tanto, el castigo es merecido. En este sentido, la modernidad, como la Edad Media, fracasa ante una forma de gnosís. La modernidad es, parafraseando a Blumenberg, el tercer fracaso frente a la tercera gnosís.

La “vuelta de la religión”, la “revancha de Dios”,¹³⁰² el regreso de los valores últimos –y el debate moderno en torno a ellos– pueden contener, en apariencia, formas de reacción teológico-políticas, enfrentadas al poder espiritual dominante; o bien pueden ser, sencillamente, las formas que adquiere el propio Capital para proseguir su “evangelización” triunfante. El mercado ofrece crédito (fe) a los diferentes valores últimos, que la *doxa* compra y consume, pero en ningún caso éstos pueden representar un desafío para su poder, hegemónico y espiritualmente dominante. Es más, se trata de una forma de reforzar y confirmar su poder. Bien sea que esos valores se busquen en el pasado (romantizado) o en lo extraño (exotizado), es el propio Capital el que los genera

¹³⁰¹ Bauman, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, 1999.

¹³⁰² Kepel, G., *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Éditions du Seuil, 2003.

y los produce como mercancías para el consumo, haciéndose así más fuerte. Produce el pasado y lo extraño del mismo modo que produce el resto de mercancías.

Por tanto, puede concluirse que nos hallamos también ante el fracaso de las modernas ciencias hermenéuticas del espíritu, tal y como las conciben Marquard, Lübbe, Ritter, o Blumenberg, a pesar de las diferencias entre ellos. No es que como consecuencia de la pérdida de pasado y, como compensación, nazcan las ciencias históricas; o que como consecuencia del moderno desencantamiento del mundo se produzca, como compensación, el reencantamiento estético; o que como consecuencia de la moderna pérdida de la naturaleza se produzca, compensatoriamente, un moderno descubrimiento de la naturaleza y del paisaje. Bien pudiera ser que fuera el propio mercado el que produce, al igual que el resto de mercancías, estas formas compensadoras; incluso los modernos dioses, resucitados y desencantados en forma de valores, son producidos como mercancía; las propias historias y las “metáforas absolutas” son producidas industrialmente, como en su momento fueron producidos los mitos políticos,¹³⁰³ y adquieren la forma de literatura, cine, industria cultural, mercancía: una forma de gobierno de la *doxa*.

En esta situación, la filosofía no llega a su fin, porque no puede renunciar a sí misma; pero entra en un nuevo periodo de ocultamiento, de vuelta a las catacumbas, de regreso a la caverna como fin de la Ilustración. No podemos prever su resurgimiento a la luz. La única actitud posible es seguir cultivándola en la sombra, sin esperar de ella una ayuda precisa para soportar el nuevo reino medieval del Capitalismo triunfante. No podemos prever o anticipar la duración de esta nueva Edad media (“de Hierro” la denomina Ferlosio). No se puede apreciar, en el horizonte de expectativa disponible, el surgimiento de un segundo poder que compense, o de varios que posibiliten una nueva ordenación jurídica de la tierra. Los escasos movimientos que se oponen a esta forma de dominación, no pasan de ser ejercicios voluntaristas que, aunque bienintencionados, no alcanzan a concebir alternativas que puedan considerarse realmente posibles. Son, en su mayoría, bien reacciones teológico políticas, cuyo triunfo conduciría a un nuevo oscurantismo, o bien simples movimientos espasmódicos, restos de viejas resistencias, que no pueden aspirar a una verdadera victoria. Los restos de los antiguos “mundos de la vida”, en la medida en que hayan existido, han sido despojados de su capacidad de resistencia frente al nuevo absolutismo. El diagnóstico de Agamben parece acertado.

¹³⁰³ Cassirer, E., *The Myth of the State*.

Por tanto, el escepticismo, en la forma de antropología filosófica, se enfrenta hoy a un grave problema, porque ya no dispone de varios absolutos que puedan hacerse chocar. Su distanciamiento, división y descarga no puede ser afrontada en la forma marquardiana del *divide et fuge*. En una situación nuevamente monomítica ¿qué puede hacer el escéptico? ¿Provocar, si algo semejante pudiera siquiera plantearse, la rebelión interna en el absoluto? ¿Acaso teología de la *stasis*? Incluso los muchos absolutos con los que una vez creyó poder vivir mediante su contrapeso y enfrentamiento, quizá no eran más que el reflejo fantasmagórico de las mercancías. Hoy ya no pueden sino ser identificados como dichas mercancías, ídolos de barro y no “verdaderos” dioses que puedan enfrentarse o hacerse chocar para poder ser más libres. Ni siquiera disponemos ya de dos absolutos enemistados. Hoy chocamos directamente con un único absoluto al que, además, damos, de un modo u otro, por no derrotable o divisible, ni parcializable en poderes y con ello descargable. ¿Qué hacer?

¿No se ha convertido la propia “moral provisional” en una imposibilidad? Es más, que se haya hecho necesario un elogio y un reaseguramiento del mundo de los usos y costumbres ¿no señala precisamente su muerte? La vida de los usos y costumbres sólo es tal cuando, como el “mundo de la vida”, permanece por debajo del nivel de la conciencia. Necesitados de elogio, usos y costumbres dejan de ser tales y pasan a formar parte de un plan racional, y por tanto de una decisión. La decisión los niega como usos y costumbres y los convierte en medios de resistencia que exigen el esfuerzo consciente de mantenerlos en vigor. ¿Dónde se sitúan hoy tales usos y costumbres? ¿Cuáles son? ¿No es precisamente el mundo moderno la negación de esos usos y costumbres? Si alguno queda, ya no existe en forma “original”, sino sólo en la forma de mercancía de consumo, como folklore o reserva museística. El mercado moderno destruye todo “mundo de la vida”; si permite la existencia o permanencia de alguno es en la forma de reserva, lo contrario de un “mundo de la vida”. Incluso la que en su momento pudo aparecer como la función compensadora de las ciencias humanas o del espíritu, se ha convertido en un instrumento subordinado, al servicio del mercado. Los mundos de la vida se conservan en museos, reservas naturales o etnográficas, en archivos y bibliotecas, etc., pero precisamente no como mundos de la vida sino como mundos muertos, convertidos en mercancías, en bienes de consumo y en valores de mercado. ¿No hay una mercantilización del “mundo de la vida”?

El problema que hoy enfrentamos no es la “falta” o “pérdida de sentido” y la aceptación de la contingencia, sino el exceso de Sentido, su dictadura. Retomando las

palabras de Ferlosio citadas más arriba: “La moneda ideológica del Sentido perpetra el fraude de querer resarcir con ‘valores’ de sentido a los que sufren la carencia de unos ‘bienes’ de los que por la propia violencia depredadora del Sentido han sido despojados”.¹³⁰⁴ Podría parafrasearse de nuevo a Tales: “¡todo está lleno de Sentido!” La desaparición de los “mundos de la vida”, no conduce, si alguna vez lo hizo, a que el hombre quede arrojado a sí mismo y a la intemperie de la contingencia, sino, en un sentido absolutamente opuesto, a su perfecta integración en una mecanismo de creación de Sentido. Se convierte en operario sometido a la función prescrita. En la modernidad el hombre se encuentra más bien arrojado al absolutismo del Sentido. El problema del hombre en la modernidad no es tanto el estar arrojado a la contingencia histórica concreta, sino el estar incrustado en el Sentido, sometido a su férula. Experimentar tal sometimiento como absurdo no niega, sino que confirma, el hecho de que el Sentido se manifiesta como absolutamente indiferente hacia el hombre. ¡Qué más quisiéramos que estar arrojados a la contingencia! ¡Es en el mecanismo infernal del Sentido dónde estamos clavados! La supuesta experiencia originaria del hombre no tiene por qué ser la de estar arrojado al “absolutismo de la realidad” o de la naturaleza indiferente. Los pueblos cazadores y recolectores son ejemplo de que la naturaleza pudo ser, al menos en algún momento y para algunos, perfectamente acogedora y “maternal”. Es el Sentido el que se muestra indiferente, y gobierna el mundo y a los hombres como un algoritmo. Dividir este poder del Sentido sería la nueva tarea de una filosofía como la de Blumenberg. Habría que rescatar el mundo de su inmersión y sometimiento al Sentido.

Ya no hay mundos contingentes en los que el hombre pudiera tener la suerte, o la desgracia, de caer, y de tener, en consecuencia, un destino personal. Con la unidad económica, tecnológica y burocrática del mundo, hecha efectiva por el mercado financiero mundial, tal y como certeramente diagnostica Schmitt, y Marx antes que él, el hombre, para sobrevivir, debe incrustarse en alguno de los puestos previamente establecidos, y someterse. Lo que el hombre pierde en la forma actual de la modernidad es precisamente la contingencia. El problema ahora es, por el contrario, que todo se ha vuelto necesario. Una rígida necesidad, la “jaula de hierro” del Sentido, parece ser el estado histórico presente, verdadero “absolutismo” nunca antes alcanzado. Estar arrojado a la naturaleza o encontrar refugio en ella se ha vuelto imposible. Los intentos,

¹³⁰⁴ Sánchez Ferlosio, R., *God & Gun*, § 16. Ferlosio distingue entre “bienes de la vida” y “valores de la historia”. Es evidente de qué lado cae su valoración. Ferlosio escribe “Sentido” con mayúscula y en esto lo sigo, para destacar la alegorización y personificación unívoca que adquiere. No ve tras él sino “el disfraz fraudulentamente laico” del viejo Dios del Sinaí.

ya un poco desesperados, de Blumenberg y Marquard, por preservar los restos de mundos de la vida en los que los hombres vivían, son loables, pero podemos dudar de que ayuden eficazmente a soportar el Sentido. Como mucho, podemos admitir que ayudan a afrontar la situación con mejores armas para la crítica.

Si la existencia pudo en algún momento ser contingencia absoluta, hoy pareciera no ser sino rígida necesidad. El Sentido se vuelve *causa sui ipsius*,¹³⁰⁵ de tal modo que reabsorbe en sí la existencia concreta del hombre. Ésta ya no se revela como desvalimiento y angustia ante el absolutismo de la realidad, sino ante el absolutismo del Sentido. La existencia no es dueña de sí misma, sino de la máquina del Sentido. Pudiera ser que hoy “todo esté lleno de Sentido”, y que la libertad, la posibilidad de la contingencia, de la mera manifestación, desaparezca en la forma de la nueva necesidad. Pareciera que la libertad se ha visto reducida a aquello que Hegel o Spinoza entendían por tal: comprensión de la necesidad. (¿O acaso nunca ha sido otra cosa?). Vivimos en un Sentido, ya no en un mundo.¹³⁰⁶ Y este nuevo Dios Único, Irrepresentable, absolutamente trascendente, bloquea la posibilidad de las historias (*stories*) en mayor medida que el viejo Dios de la Biblia, que al menos consintió en su encarnación.

Con el triunfo universal del mercado financiero, y con la interconexión tecnológica del mundo, se puede decir que las peores pesadillas de Schmitt y de Blumenberg se han hecho realidad. Un único poder “gobierna” el mundo, y no parece encontrar freno en ningún ordenamiento jurídico-político de la tierra. El diagnóstico de Schmitt se muestra certero en dos aspectos: el destino de Europa se convirtió en el destino de toda la tierra y el Estado total “por debilidad” se ha convertido en el único gobierno efectivo del mundo. De los modos que Schmitt propuso para escapar de esta situación ya conocemos las catástrofes a las que condujo el Estado total “fuerte”, autoritario. Y además fracasó. Los Estados “fuertes” que hoy puedan surgir tienen que obedecer, en última instancia, a las fuerzas del capital financiero; en caso contrario, perecen. Un ordenamiento jurídico-político de la tierra basado en una pluralidad de grandes espacios está más cerca de ser una posibilidad real, pero tampoco estos ordenamientos son capaces de apoderarse y de dar forma jurídica a las fuerzas del capital.

¹³⁰⁵ Blumenberg, H., “Era algo bien serio”, en Blumenberg, H., *La posibilidad de comprenderse*, pp. 64-66.

¹³⁰⁶ ¿Podría decirse que el mundo ha sido, efectivamente, redimido y que vivimos en la edad de la redención? Autoafirmarse frente al Sentido, ¿qué puede significar? ¿Cómo concebirlo?

Si bien, como sostiene Blumenberg, la falta de acceso a la verdad convierte la retórica en la única técnica disponible para el hombre, actualmente esa misma retórica, junto con el discurso y la palabra, son expropiadas y administradas como cualquier otra mercancía. El propio lenguaje es expropiable y expropiado. Lo que la retórica oculta hoy no es la carencia de verdad. Por supuesto, tampoco es un adorno de la verdad. Hoy oculta y a la vez adorna al poder desnudo.

Si para Aristóteles y los griegos la técnica era el conjunto de habilidades y capacidades personales de individuos particulares, en la época moderna ha sido sustituida por lo que conviene denominar tecnología, un cuerpo de conocimientos e instrucciones contenidas en la propia máquina. La técnica era, como explica Blumenberg, “el poder operativo humano sobre la realidad, (...) que compendia todas las habilidades humanas conducentes a crear obras o a dar forma”.¹³⁰⁷ La actitud que un individuo con determinados planes adoptaba frente al mundo, consistía en “crear” adaptando los materiales y formas que encontraba disponibles a su propio plan o proyecto, a la vez que adaptaba éste a aquéllos. Hoy, el individuo ha perdido esa capacidad de iniciativa técnica y ha devenido un medio para la aplicación de las instrucciones y principios mecánicos incorporados en la construcción de los instrumentos que utiliza, por completo indiferentes a sus capacidades y talentos subjetivos.¹³⁰⁸ El trabajo productivo se separa de la actividad humana y se convierte en ejecución de lo contenido en el “logos” de la técnica: en tecnología. Entonces, se puede decir que el sistema mundial tecnológico-económico ha conseguido reducir lo propio del hombre, según la antropología filosófica –el tener la capacidad de acción, el ser capaz de adoptar un comportamiento activo frente al mundo, frente a sí mismo y frente a los demás– a lo propio del animal, a tener que adoptar una conducta, a obedecer a las instrucciones contenidas en la función en la que el sistema lo integra.

Hace siglo y medio que Marx, basándose en una filosofía de la historia fundada en el análisis de los sistemas de producción, diagnosticó y pronosticó lo que hoy denominamos “globalización”. El capital carece de patria. Como consecuencia de ello concluyó que cualquier acción política eficaz frente al gobierno del mecanismo debía tener alcance internacional. El bolchevismo traicionó estos principios y el resultado fue desastroso, provocando, de rebote, el desprestigio de la propia teoría de Marx. Hoy no

¹³⁰⁷ Blumenberg, H., “‘Imitación de la naturaleza’. Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador”. Véase también el póstumo *Historia del espíritu de la técnica*, Pre-Textos, 2013.

¹³⁰⁸ Pollán, T., “Variaciones sobre el ‘bricoleur’”, *Revista de Occidente*, nº 256, 2002, pp. 61-82.

parece posible realizar un diagnóstico acertado sin recurrir a los instrumentos forjados por él, y, al menos en este sentido, sin recurrir a los instrumentos de la filosofía de la historia, precipitadamente despedida por la antropología filosófica. También Schmitt, desde el otro extremo del espectro ideológico, diagnosticó, y en su caso temió, una unidad mecanicista y económica semejante. Al principio pareció creer todavía que el Leviatán podía contener e integrar las fuerzas disgregadoras de la tecnología y de lo económico. Pero tal esperanza fracasó. Después pensó en una fuerza que, como tercer poder, permitiera un pluriverso: no parece que algo así haya surgido.

El mecanismo gobierna a su antojo sin que ningún poder parezca capaz de oponer resistencia. El individuo, convertido en medio, reducido a instrumento ejecutor del propio mecanismo, pierde con ello la libertad que Blumenberg halló como su característica esencial. El hombre ya no forma “libremente” y fruto de su acción creadora mundos de significatividades parciales, en los que poder vivir; es obligado a reaccionar a un mecanismo de alcance universal, a obedecer las instrucciones contenidas en él, a ser mero operario ejecutor, y pierde así su libertad. El hombre ya no es creador de mundos, sino que parece, al menos parcialmente, reducido a tener un “circunmundo”, el que crean para él las instrucciones contenidas en su función. Deja de tener un destino y una historia personal y es incrustado en un Sentido que se le impone y al que ha de obedecer para sobrevivir, en la forma de la ejecución de una conducta, prescrita por el mecanismo. Parece darse cumplimiento al ideal de todo Estado y organización burocrática de la vida social e individual: que todo funcione tecnológicamente, y en este sentido en contra de la técnica. Basta consultar los “planes” de estudio de las Escuelas Politécnicas, de las Escuelas de Negocios y de Administración y las de Economía Política, en los que la mayoría de asignaturas llevan por título “Ordenación”, “Planificación”, “Proyectos”, “Administración”, “Programación”, etc. En la misma dirección se mueve la progresiva eliminación de la Filosofía de los “planes” de estudio.

Y aún así, a pesar de los pesares, de golpe, milagrosamente, sin que se sepa cómo o por qué, en medio del determinismo más estricto, de la miseria más extrema, alguien consigue romper la férrea ley de la jaula de hierro en la que estamos incrustados, y alcanza de nuevo la capacidad de actuar, de realizar una verdadera acción creadora, de sustraerse a la ejecución de las estrictas instrucciones contenidas en el plan del mecanismo que nos gobierna. Incluso a veces puede llegar a crear algo así como un mundo de la vida. Esta libertad pronto se apaga, sus ecos no pueden aspirar a romper el

gobierno del mecanismo. Parece que, al menos de momento, hemos de conformarnos con ello. Carecemos de otras esperanzas ante tan poderoso Dios; sólo podemos elegir cómo afrontar la vergüenza que nos ha tocado en desgracia: podemos hacerlo con los ojos cerrados o con los ojos abiertos, con engaños o con lucidez. *Sapere aude*, que hoy quizá ya significa: mira de frente a la Gorgona.

A modo de epílogo. Estilos filosófico-intelectuales

Los estilos retóricos del jurista y del metaforólogo son fiel reflejo de sus teorías y de sus formas de pensar. En ambos teoría y estilo se condicionan recíprocamente. En el caso de Blumenberg puede pensarse que el estilo es la teoría.

Schmitt escribe como si estuviera haciendo la guerra, lanza frases como bombas. Resume su posición con un silogismo; concentra la del adversario en un aforismo. Todos sus conceptos “poseen un sentido polémico”.¹³⁰⁹ No escribe tratados: forja armas. Es un estilista de la forja. Afila sus frases como si fueran cuchillos. Sus máximas carecen de adornos, son funcionalidad pura. Están concebidas para grabarse a fuego en el cerebro del lector. Y para alcanzar el centro mismo de las posiciones enemigas. Günter Maschke, en su necrológica del *Frankfurter A. Z.*, habló de un estilo mezclado de “racionalidad cortante” y “fiebres apocalípticas” (17-04-1985). Su estilo brillante concentra “pregnancia” en una frase. Puede decirse que cada una de sus palabras busca derrotar al enemigo. Escribe tratados cortos y provocadores. Bombas literarias que se colocan con precisión quirúrgica en el corazón mismo de las posiciones enemigas. Como si quisiera poner bombas reales en el corazón de sus ejércitos; pero no lo necesita: le bastan sus apotegmas. Lanza ataques masivos, pero muy concentrados, sobre lo que considera el punto más débil del rival. Su prosa es un despliegue de posiciones, una apertura de ajedrez que se lanza al ataque y se defiende con todo lo que hay a su alcance, para no cerrarse de nuevo sobre sí misma.

Schmitt no esconde su profesión. Todo el mundo sabe que fabrica armas: pequeños dardos y grandes explosivos. Lo reconoce abiertamente; pero el resto del mundo debería reconocer que también ellos fabrican armas; en realidad es lo único que en el mundo se hace. Cada cual está obligado a fabricarse las suyas, y no dejan de ser armas por mucho que las adornemos o camuflamos. Sus libros más importantes no comienzan con una frase, sino con un golpe o con una explosión: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”. “El concepto del Estado supone el de lo político”. Según se avanza en la lectura, el lector va cayendo, una tras otra, en alguna de esas frases estratégicamente colocadas como trampas, en las que, si tiene la suerte de no caer atrapado él mismo, encuentra aprisionados a otros. Aunque pueda sentir compasión por la presa, no puede dejar de admirar la maestría con la que están forjadas y pulidas, la

¹³⁰⁹ Schmitt, C., *El concepto de lo político*, p. 60.

precisión con la que están dispuestas. Carecen de adornos, son funcionalidad pura, precisa. Fórmulas físicas de Galileo trasplantadas a fórmulas teológico-políticas. Aunque no es a Galileo a quien quisiera imitar, sino a la forja de estilo proverbial, firme, certera y concisa, de las sentencias de sus admirados tratados jurídicos medievales. En realidad le gustaría escribir un *Policraticus*, o uno de esos tratados cuyas frases todos los juristas conocen y repiten. Sus frases tienen ya desde el inicio la intención de perdurar, de grabarse a fuego en la memoria no ya sólo del lector, sino del derecho mismo; quiere que sean citadas dentro de quinientos años, mil a ser posible. Desconozco si hay vanidad en ello. Su ideal es que la frase se convierta en proverbio; que se cite sin que ya nadie sepa de quién es, dónde tiene su origen o cuál es el nombre del jurista que la forjó. “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”; si la escucháramos en latín, podríamos atribuírsela a un publicista o a algún canonista de los estudiados por Kantorowicz.

Schmitt explota el arsenal del pasado para lanzar bombas contra el futuro, como si éste estuviera siempre a punto de alcanzarnos. Las armas que extrae del pasado teológico resultan perfectamente funcionales en el mundo moderno y su guerra. Su asistematicidad teológica es sólo apariencia: tiene un método preciso, moderno; la teología le interesa como arma, aunque no en el sentido puramente instrumental, tan extendido. Puede decirse que llega a la teología tras su derrota, para apoderarse del botín. Se viste con las ropas que encuentra allí, como Maquiavelo se vestía de “sacerdote civil” cuando leía por las noches; entonces, por su traje, puede parecer que es un atrasado y oscurantista conservador, o un ingenuo reaccionario que cree que puede retener y frenar tanto el giro del mundo como para que pueda volver atrás. Sin embargo, es moderno: entra a saco. Y no sólo en la teología, sino en cualquier campo, pues para un hombre moderno todo son ruinas de las que puede sacar armas para la lucha existencial; si el saqueo es legítimo o no es cuestión indecidible, las ruinas son de todos y no son de nadie. Entra a saco en todos los terrenos a su alcance y lanza granadas contra el enemigo, porque el hombre no puede vivir sin enemigos. *El enemigo es nuestra propia cuestión en figura y él nos precipita al mismo fin que nosotros a él*. La enemistad determina nuestro ser, es más, lo hace posible. Sin enemigos no habría motivos para luchar y moriríamos de inanición, o de plenitud, que viene a ser lo mismo.

Es posible decir que Schmitt nunca ha escrito un tratado, sino que escribe manifiestos, hace intervenciones. Para él, la filosofía es política, lucha. Por eso, también de él se puede decir que, con sus textos, hace lo que dice: combatir.

Blumenberg despliega un mundo desde una metáfora; cuenta larguísimas y lentas historias, teje una inmensa red, narra el mito más largo, desarrolla una especie de masa titánica que sujete al hombre y lo afirme. Nos cuenta la historia *de* la vida, tan larga como *una* vida; por eso, mientras nos la cuenta, vivimos, y no se nos pasa por la cabeza la pregunta trágica, o teodiceica, sobre el valor de la vida; y no tenemos necesidad de decidimos ni por Anaximandro, para quien la vida era *juego* hecho para contemplar las estrellas, ni por el coro de *Edipo en Colono*, para el que la vida era *terror* y más nos valdría no haber nacido.¹³¹⁰ La narración no busca “el sentido” de la vida, sólo quiere ser contada, cumplirse a sí misma. Mientras se narra, ejecuta su función, la función terapéutica, apotropaica, hermenéutica: impedir que irrumpa la pregunta.

Su filosofía cumple la función que prescribe para el mito: distanciar, descargar y dividir la sobrepotencia de la realidad. “Es el compendio de la prolijidad del propio mito, una prolijidad que no es relatada en el mito, sino realizada en el mismo”.¹³¹¹ Sus libros cumplen lo que describen: “always becoming the very thing that they describe”.¹³¹² Los medios de los que su filosofía se sirve para cumplir con la función prescrita “reocupan” los medios del mito: narra historias prolijas que giran sobre sí mismas y que hacen digresiones. De hecho, dictaba sus volúmenes a una grabadora que después su secretaria transcribía, como si imitara la oralidad del mito. Quizá sus libros aspiran a ser escuchados más que a ser comprendidos. Joseph Leo Koerner los describió de este modo: “numerous thick, densely written, almost ludicrously erudite books composed in a German prose style unmatched since Thomas Mann”,¹³¹³ el estilo es también un reflejo de la forma del mito, irrenunciable para la filosofía. En *Paradigmas para una metaforología* y en “Teoría de la inconceptualidad”, apéndice de *Naufragio con espectador*, sostuvo que la filosofía no puede trabajar sin imágenes, mitos y metáforas. Tampoco la ciencia. El “*Big Bang*” es una de esas imágenes que nada dicen ni a nada responden, sino que cumplen sencillamente con su función, impedir que emerjan las preguntas.

Por eso, para Blumenberg el modo de escribir y expresarse tiene más importancia que lo dicho: “Blumenberg is the philosopher as rhapsode –the figura for

¹³¹⁰ Blumenberg, H., *The Genesis*.

¹³¹¹ Blumenberg, H., *Trabajo*, p. 672.

¹³¹² Koerner, J., L., “Ideas about the thing, not the Thing Itself: Hans Blumenberg's style”, *History of the Human Sciences* 6, n° 4, 1993, pp. 1-10.

¹³¹³ Koerner, J., L., “Ideas about the thing, not the Thing Itself: Hans Blumenberg's style”.

whom every retelling of the tradition is also a creative mutation or reinvention of it”.¹³¹⁴ La “verdad” de su filosofía está en su praxis, como la de mitos y metáforas: “Las metáforas absolutas ‘responden’ a preguntas aparentemente ingenuas, incontestables por principio, cuya relevancia radica simplemente en que no son eliminables”.¹³¹⁵ Su filosofía tampoco pretende ser una respuesta, sino que aspira a ser una narración. Podría decirse incluso que aspira a ser una composición musical, unas variaciones que, por sí mismas, constituyen el tema. Representa el inabarcable todo de la realidad, da estructura al mundo, y en esa praxis alcanza su “verdad”. Porque “qué sea propiamente el mundo: esa cuestión, la menos resoluble de todas, es sin embargo al tiempo la que nunca puede quedar irresuelta y, por ello, la siempre decidida”.¹³¹⁶

Su filosofía no es una teoría en tanto sistema argumentalmente cerrado que aspira a la coherencia, sino, propiamente, un mito, una historia, un cuento. No pudiendo ya ser respuestas, sus libros se “limitan” a ser narraciones. Consciente de que no puede responder, se “limita” a compensar; sus obras son compensaciones a la falta de respuesta; o respuestas indirectas que permiten mantener la pregunta sin responder, en suspenso, vacía, como en estado de excepción. No podemos contestar preguntas, ni responder enigmas, y mucho menos resolver problemas; estamos obligados a funcionalizarlos en historias; o en metáforas, que viene a ser lo mismo. Su filosofía, como el mito, es una respuesta a una pregunta que nadie ha formulado, o más bien que impide que surjan las preguntas, especialmente las preguntas trágicas, aquellas que no tienen respuesta. La función que prescribe al mito la cumple su propia filosofía. A la vez que desvela la función del mito, la realiza; el mito de su filosofía, su narración, no funciona sino mientras leemos. Por eso, sus libros exigen ser leídos más de una vez. No sólo para poder entenderlos o para entenderlos mejor, sino para volverlos a escuchar. Porque sus obras aspiran a ser escuchadas, incluso de modo distinto cada vez. Como si cada lectura fuera una variación musical. Aspira a construir una obra musical en la que no haya tema, sino sólo variación. Además, sólo volviendo a leerlo se va descubriendo la trama tras los hilos. Porque son sus libros los que descargan del absoluto, y no los mitos y metáforas; la labor terapéutica y apotropaica que distancia el absolutismo, del orden que sea, es realizada por la filosofía de Blumenberg, que no es sino mito, narración. Cumple, ella misma, la labor que atribuye a los mitos.

¹³¹⁴ Nicholls, A., *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth*, p. 29.

¹³¹⁵ Blumenberg, H., *Paradigmas*, p. 62.

¹³¹⁶ Blumenberg, H., *Paradigmas*, p. 65.

En los libros de Blumenberg se recogen los mundos de la vida, o sus restos, y se crea una antropología literaria, un cuento sobre el hombre que intenta, titánicamente, sustituir lo que falta, cumplir su papel. La masa ingente no está colocada de modo puramente acumulativo, sino que ya el propio carácter de masa esta planeado minuciosamente; la misma masa es una sustitución de la función mítica de la prolijidad. Su disposición y división en partes y capítulos, con títulos que en sí mismos pretenden ser nominaciones y divisiones de poderes, sustituyen la vieja función del reparto. Y la acción que vemos desplegarse ante nuestros ojos es un cambio de reparto, el de la vieja función mítica, metafórica y filosófica de descarga, que es ejecutado ahora por la propia obra de Blumenberg. Por eso su obra toma el aspecto de *collage*, un compuesto de fragmentos, de trozos y retazos con los que teje una maroma; una maraña de significados en los que no hay hilo conductor, sino fragmentos que remiten unos a otros y se entrelazan, generando la impresión de continuidad sintética, que intenta resistir cualquier descomposición analítica. Tampoco en la praxis de la vida hay hilo alguno, sino sólo restos, retazos, fragmentos. Pero en la representación del cambio de reparto hay un plan y un método, porque la representación es una representación moderna, absolutamente funcional. Su logro puede descubrirse como más estético que filosófico, aunque uno y otro no puedan separarse. El cargo de esteticismo frecuentemente formulado es acertado, pero a la vez es su mayor mérito. Que su último refugio, la última caverna en la que encontró significado fuera la música, no es casualidad, sino la decisión última de Blumenberg ante las cuestiones que había heredado. Pareciera como si las cargara sobre sí como Atlante, también hijo de Japeto y la oceánide Clímene, carga sobre sus hombros los pilares que mantienen a Gea alejada de Urano, y, como efecto secundario, los cielos de la tierra: aquella primera distancia lograda entre dos puntos que permitió el surgir de un mundo, en el que Prometeo y Epimeteo pudieron jugar con sus muñecos, y crear, más o menos chapucera, a los humanos. No puede vacilar ni un instante, tiene que estar absolutamente tenso para que no le tiemble el pulso levemente y lo eche todo a perder, juntándose de nuevo cielo y la tierra en un abrazo amoroso y mortal. Sus obras son esa mezcla de fuerza titánica y pulso que necesita Atlante.

Sus mundos son mundos desencantados y ya un poco desérticos, compuestos de aquellos retazos de mitos y metáforas con los que el hombre tiene que conformarse ahora, porque nadie pastorea el ser, ni vive eternamente, ni en un cosmos, ni varias veces. La conservación de los retazos de aquellos mundos cristianos de la vida santa, o

de aquellos otros paganos de la vida sabia, no es ya el fruto natural de una praxis heredada, sino que se trata de una conservación metódica, moderna, científica, puede que incluso se convierta en actividad creadora... de museos. Y el museo es el lugar al que van a parar las cosas que se quieren despotenciar, para matarlas e impedir su recepción siempre abierta.

Blumenberg, a la vez que nos ha descubierto la función del mito, que es evitar que emerjan las preguntas trágicas, las trae, a la vez y por lo mismo, de nuevo a la vista. Entonces tenemos ante nosotros, otra vez, la pregunta numinosa, la Esfinge y el absolutismo que la acompaña. Y bloquear ahora la irrupción de la pregunta trágica exige narrar otra historia, o retomarla y desviarse para contar cómo fue que la pregunta volvió a surgir. Entonces pregunta por las condiciones de posibilidad de aquellas respuestas y aquellas preguntas míticas, teológicas o metafísicas que ya no están disponibles. ¿Cómo fue que alguna vez nos preguntamos algo cuya respuesta fue el mito? ¿Qué fue lo que se preguntaron aquellos que comenzaron a traspasar un umbral autoafirmándose? ¿Por qué la filosofía necesitó que todo estuviera lleno de dioses para nacer? ¿Cómo es que el dogma pareció la respuesta a las preguntas de la filosofía? ¿Por qué son siempre las mismas preguntas las que se ve obligado a responder el hombre? ¿y por qué siendo las mismas permiten cada vez respuestas distintas? Preguntando preguntas secundarias escapamos de las primeras, que son preguntas últimas, terminales, trágicas, y a la vez que escapamos del vacío lo profundizamos, lo vemos en reflejado en las historias. Las historias de mitos y metáforas son como toneles en el *Maelström*: no impiden que el abismo nos atrape, pero retardan el momento. Sustituimos las preguntas primeras y últimas, existenciales, escatológicas, por preguntas secundarias, racionalizadas secundariamente, que hacen que no surjan las primeras y terminales, que como tales carecen de repuesta.

Cuando alguien pregunta con preguntas como esfinges, que numinosamente paralizan al hombre y lo sobrecargan con exigencias de sentido, o lo enfrentan sin mediaciones con el “absolutismo de la realidad”, *narrare necesse est. En lugar de responder, contar historias; y mejor será que recurramos a las historias que han demostrado ser las más resistentes en el proceso de selección y de criba de la recepción, que es tan poderoso como el de la selección natural, porque son los únicos toneles para el hombre y su abismo, las que de verdad ayudan, sino a resolver el enigma, sí a que la respuesta sea tan larga como la propia vida; hay que continuar, a pesar de los pesares, epimeteicamente... contando historias. Sus obras son como el escudo que Atenea*

proporcionó a Perseo, instrumentos pulidos que nos permiten ver el reflejo de la Gorgona, lo numinoso, el absolutismo de la realidad. Es necesario cierto ensordecimiento para no escuchar nítidamente la pregunta, que siempre sigue sonando, en bajo continuo. Para que no surjan las preguntas numinosas, las primeras y las últimas, las preguntas terminales, *narrare necesse est*.¹³¹⁷ Y para eso, da vueltas y vueltas alrededor de ella; se asoma al abismo sólo de reojo y con espejos; de ese modo, a la vez, los tiene siempre presentes. Su obra es el testimonio de quien ha mirado al abismo y ha resistido, incluso ha resurgido fortalecido, y por eso puede contar historias que hacen al lector más fuerte, para quien son a la vez un bálsamo y un arma para manejarse sobre el abismo, toneles esféricos para el *Maelström*. “Sus eruditos mamotretos no son más que camufladas novelas de intriga filosófica, que nos enseñan a estar más atentos a lo que sucede”.¹³¹⁸ Por eso se puede decir que sus libros son una gran ironía, incluso una doble ironía: consigo mismo y con sus lectores y alumnos, y con la ironía que es la vida misma, que a pesar de toda inverosimilitud, sigue adelante. Mito, metáfora y reparto estarían también bajo la luz tenue de esa ironía profunda que recorre su obra. Por eso sus libros son trabajos sobre el mito, o sobre un paradigma metaforológico, o más bien son ese mismo trabajo sobre el mito y la metáfora y del mito y la metáfora. Distanciar de la realidad, tanto para que no nos trague como para verla mejor, en un trabajo doble de ocultación y desvelamiento, de mediación de la realidad y de reflejo de la misma; distanciar de la realidad para llegar a otro mundo simbólico que no es el de las puras y eternas ideas platónicas, sino uno lleno de retazos, fragmentos, restos, un mundo de las significaciones provisionales y de las razones insuficientes, que, sin embargo, tiene que ser suficiente para el hombre, que no podría soportar la impresión plena de una razón suficiente, o al menos no podría soportarlo y seguir siendo hombre. Ese bosque de significados que habitamos hace necesarios guías, cicerones o virgilio que nos orienten a través de los infiernos de los absolutismos y nos saquen vivos de ellos; incluso, si hay suerte, más fuertes y resistentes mentalmente, con más armas para resistir lo numinoso que nos aterroriza, incluso con más gusto por la vida. Necesitamos otras realidades y no las absolutas, unas en las que podamos vivir, y Blumenberg ha trabajado mucho y tiene mucho que ofrecer, y su trabajo no tiene fin y el trabajo sobre él tampoco.

¹³¹⁷ Marquard, O. “*Narrare necesse est*”, en Marquard, O., *Filosofía de la compensación*, pp. 63-67.

¹³¹⁸ Marquard, O., “Descarga del absoluto. Para Hans Blumenberg *in memoriam*”.

También en la lectura se cumple el programa de distanciamiento, descarga y división de poderes. Pero lograrlo, exige del lector un trabajo que puede definirse, a su vez, como titánico. Se ha dicho que Blumenberg se mantiene escondido en sus obras como en su vida. Su prosa es extraordinariamente densa y compleja; su voz queda tapada por la meticulosidad de sus análisis, por su detallismo. El lector tiene que armarse de una paciencia epimeteica. Tiene que invertir mucho tiempo y esfuerzo, sin garantía de sacar algo fructífero. Según Dennis Trierweiler,¹³¹⁹ uno de sus traductores al francés, es un autor que está de moda. Parece que “vende” en todos los países, especialmente España ¿Por qué un autor filosófico tan complejo como él vende muchos libros? Quizá se deba a que no sólo piensa filosóficamente sobre temas complejos, sino a que lo hace contando historias. Sus obras son masivas, y uno se adentra en ellas y pronto está inmerso en medio de la más completa desorientación; entonces, se ve obligado a volver sobre sus pasos y comenzar de nuevo. Poco a poco, encuentra algún fragmento que ilumina partes dispersas; se confía y sigue adelante, pensando que con esa escasa luz podrá entrar en la caverna sin perder completamente el rumbo,... Pero lo vuelve a perder, y se ve obligado a volver a empezar, o al menos a retroceder unos cuantos capítulos, para seguir adelante; y, si tiene suerte, o si es hábil, va acumulando fragmentos de luz. Hasta que llega al final y entonces comprende que no ha sido suficiente, que la escasa luz con la que ha logrado acumular algún fragmento, no revela lo esencial; y vuelve a leer el libro entero, o quizá renuncia por el momento y decide esperar a otra ocasión mejor. Pero todo esto, que le puede suceder al lector, está previsto, planificado. Señala al lector rutas hacia campos enormes, que lo mantendrán entretenido con sus preguntas secundarias para que no emerjan las preguntas primeras y últimas, cumpliendo, una vez más, con la función mítica de la prolijidad. Blumenberg concibe sus libros para que sean releídos y retomados; para que las historias sigan contándose una vez más, otra vez; de este modo, mientras leemos, vivimos; y, si queremos seguir viviendo y que no nos trague el abismo, tendremos que volver a leer.

Blumenberg es un autor que exige cicerones; de lo contrario, el lector corre el peligro de perderse en mitad de “la selva de símbolos”, desesperarse, y renunciar sin recordar el método de Cartesio: tomar una dirección y no abandonarla. En otros países sus libros llevan buena brújula, introducciones como las de Robert M. Wallace, su traductor en Inglaterra, Guido Carchia o Remo Bodei en Italia, o Trierweiler en Francia.

¹³¹⁹ “De la dignité de l’homme”, en Trierweiler, D. (ed.), *Hans Blumenberg, Anthropologie philosophique*, PUF, 2010, p. 9.

En España algunos de sus libros más importantes se han editado sin brújula alguna, y el lector ha quedado a merced de la suerte, de algún amigo o de trabajos especializados. Aquí nos hemos dejado guiar por las indicaciones de Marquard, que en realidad se reducen a una: Blumenberg es “descarga del absoluto”. Según cuenta, Blumenberg se reconoció en la frase, y entre sorprendido y decepcionado, se mostró insatisfecho porque todo viniera a parar en tan poco, como si él mismo acabara de descubrir por fin qué era aquello que había estado haciendo toda su vida. Como si Marquard hubiera concentrado en un aforismo, en un golpe, la masa titánica de palabras que él había empleado para llevar a cabo la tarea que la ocurrencia resume. Es como una de las sentencias forjadas por Schmitt, que compendia a su rival en una frase.

A veces pudiera parecer que Blumenberg considerara ilegítimas ciertas preguntas; pero en realidad no ha hecho otra cosa que hacérselas, y, sabiendo que no es posible responderlas, las despotencia, como el mito despotencia la realidad, con sus narraciones interminables y sus redes y maromas. Si la presión de las preguntas y sentidos últimos exigen respuestas, su carácter terminal lo impide. De hacerlo, supondría acabar con el mundo o con nosotros mismos. Lo posible es diferir la respuesta trabajando sobre el mito. *Narrare necesse est*, sobre todo para que no nos quedemos sin nada que contar. Es como si el viejo titán se dijera con despotenciada ironía: “¡Déjalos que se cuenten cuentos! ¡Es el único modo de que sobrevivan! Y si mueren, ¿qué voy a hacer yo?”. Finalmente también nosotros, lectores, trabajamos sobre el mito, sobre el *Trabajo sobre el mito* y sobre el trabajo de Blumenberg, y mientras trabajamos vivimos.

Si quisiera que me contaran historias, iría corriendo a la caverna en la que Blumenberg narra sus cuentos. Pero si quisiera comer una liebre no dudaría en ir, a escondidas, hasta la cabaña de Plettenberg, y pedirle a Schmitt que me fabricara una de sus trampas para gazapos. Me quedo poco tiempo, porque las hace con los ojos cerrados. Sé de otros que se quedan mucho más, porque también fabrica trampas para “caza mayor”, prohibidas por la ley. Son para furtivos. Tiene fama en todo el mundo y a la vez por todo el mundo es mal visto. Es como si todo el mundo fuera en secreto su amigo pero, en público, su enemigo. Muchos de los que manejan sus armas defienden airadamente que ellos jamás han hecho negocios con Schmitt, que no aceptarían en ningún caso combatir con armas forjadas en el taller de “San Casciano”,¹³²⁰ pero las

¹³²⁰ Así llamó Schmitt a su residencia tras su expulsión de la Universidad en el proceso de desnazificación, estableciendo un “gran paralelismo” explícito con Maquiavelo, que tras el regreso de los

armas de su fragua se pueden ver por todo el mundo; en todas las guerras modernas, reales o sólo hermenéuticas, se combate con ellas; con poco que uno esté familiarizado con ellas, las reconoce fácilmente: llevan sin duda el sello de su forja. Yo intento apoderarme de mi trampa, cazar mi lebre, y regresar a la caverna de Lübeck a escuchar la siguiente historia, que quizá sea de cazadores.

“¿Por qué el mundo ha de seguir existiendo si no hay nada más que decir? Pero ¿Y si, con todo, hubiera aún algo que decir?”¹³²¹

Médici, esperanzado con mantener su cargo bajo los nuevos amos, fue apresado y torturado acusado de conspiración, junto con amigos como Giovanni Battaini. León X medió para liberarlo, por lo que se decretó su expulsión de Florencia el 7 de noviembre de 1512. Maquiavelo se retiró a su pequeña propiedad en San Casciano in Val di Pesa, donde vivió de la tala de un bosque de su propiedad y del cultivo y el ganado. Convivía con los obreros, con ellos comía, jugaba y trabajaba. Cada noche se ponía el traje del servicio civil y leía a Dante y a Petrarca o a Tito Livio y Tucídides. Así compuso sus obras.

¹³²¹ Blumenberg, H., *Trabajo*, última frase, p. 672.

Bibliografía

Obras de Hans Blumenberg

Libros:

- Conceptos en historias*, C.G. Cantón y D. Innerarity (trads.), Síntesis, Madrid, 2003.
- Descripción del ser humano*, G. Mársico (trad.), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.
- El hombre de la luna. Sobre Ernst Jünger*, P. Madrigal (trad.), Pre-textos, Valencia, 2010.
- El mito y el concepto de realidad*, C. Rubies (trad.), Herder, Barcelona, 2004.
- Historia del espíritu de la técnica*, P. Madrigal (trad.), Pre-textos, Valencia, 2013.
- La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura (Storia di una ricezione)*, P. Pavanini (trad.), Pratiche, Parma, 1983.
- La inquietud que atraviesa el río. Ensayo sobre la metáfora*, J. Vigil (trad.), Península, Barcelona, 1992.
- Care Crosses the River*, P. Fleming (trad.), Stanford University Press, Stanford, 2010.
- La legibilidad del mundo*, P. Madrigal (trad.), Paidós, Barcelona, 2000.
- La legitimación de la edad moderna*, P. Madrigal (trad.), Pre-textos, Valencia, 2008.
- The Legitimacy of the Modern Age*, R. M. Wallace (trad.), Cambridge, MIT Press, 1985.
- La légitimité des temps modernes*, M. Sagnol, J-L., Schlegel y D. Trierweiler, con la colab. de M. Dautrey (trads.), Gallimard, París, 1999.
- La passion selon saint Matthieu*, H.-A. Baatsch y L. Cassagnau (trads.), L'Arche, París, 1996.
- La posibilidad de comprenderse. Obra póstuma*, C. González (trad.), Síntesis, Madrid, 2002.
- La risa de la muchacha tracia: una protohistoria de la teoría*, T. Rocha e I. Reguera (trads.), Pre-Textos, Valencia, 1999.
- Las realidades en que vivimos*, P. Madrigal (trad.), Paidós, Barcelona, 1999.
- Lions*, Gérard Marino (trad.), Les Belles Lettres, París, 2014.
- Naufragio con espectador*, J. Vigil (trad.), Antonio Machado, Madrid, 1995.
- Paradigmas para una metaforología*, J. Pérez de Tudela (trad.), Trotta, Madrid, 2003.

Paradigms for a Metaphorology, R. Savage (trad.), Cornell University Press, Ithaca, 2010.

-*Salidas de caverna*, J. L. Arántegui (trad.), Antonio Machado, Madrid, 2004.

-*Teoría del mundo de la vida*, G. Mársico (trad.), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013.

-*The Genesis of the Copernican World*, Trad. Robert M. Wallace, MIT Press Massachusetts, 1987.

-*Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, M. Canet (trad.), Pre-textos, Valencia, 2007.

-*Trabajo sobre el mito*, P. Madrigal (trad.), Paidós, Barcelona, 2003.

Work on Myth, R. M. Wallace (trad.), MIT Press, Cambridge, 1985.

-y Schmitt, C., *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, M. Di Serio y O. Nicolini (trads.), Editori Laterza, 2012.

Artículos:

-“Concetto de realtà e teoría dello Stato”, en Accarino, B., *Dedalus: le digressioni del male. Da Kant a Blumenberg*, Mimesis, 2002, pp. 123-146.

-“Does it Matter When? On Time Indifference”, *Philosophy and Literature*, abril 1998, 22, 1, pp. 212-218.

-“‘Histoire et eschatologie’. Une recension d’un ouvrage de Bultmann”, *Archives de Philosophie*, 67, 2004/2, pp. 299-303.

-“Le droit de l’apparence dans les ordres humains selon Pascal”, *Droits. Revue française de théorie juridique*, 20, enero 1994, pp. 167-182.

-“Light as a Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation”, J. Anderson (trad.), en *Modernity and the Hegemony of Vision*, D. M. Levin (ed.), University of California, Berkeley, 1993, pp. 30–86.

-“On a Lineage of the Idea of Progress”, *Social Research*, 41 No. 1 (1974): 5-27. E.B. Ashton (trad.).

-“Self-Preservation and Inertia: On the Constitution of Modern Rationality”, *Contemporary German Philosophy* 3 (1983), pp. 209-256.

-“The Concept of Reality and the Possibility of the Novel”, en *New Perspectives in German Literary Criticism: A Collection of Essays*, R. E. Amacher and V. Lange (ed.), Princeton University Press, Princeton, 1979, D. H. Wilson (trad.), pp. 29–48.

Obras de Carl Schmitt

- Catolicismo y forma política*, C. Ruiz Miguel (trad.), Tecnos, Madrid, 2000.
- Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, S. Villegas (trad.), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- El concepto de lo Político*, R. Agapito (trad.), Alianza, Madrid, 1991.
The Concept of the Political, G. Schwab (trad.), The University of Chicago Press, Chicago, 2007.
- “El ‘Führer’ defiende el derecho. El discurso de Hitler ante el Reichstag del 13 de julio de 1934”, en Zarka, Y.-Ch., *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, A. Scherp (trad.), Anthropos, Barcelona, 2007.
- El Leviathan en la teoría del estado de Tomas Hobbes*, F. J. Conde (trad.), Ediciones Haz, Madrid, 1941.
The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol, G. Schwab (trad.), Greenwood Press, Westport, 1996.
- El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*, D. Schilling Thon (trad.), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.
- El valor del Estado y el significado de lo singular*, C. Pardo Núñez (trad.), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2011.
- Ensayos sobre la dictadura, 1916-1932*, J. Díaz García y P. Madrigal (trads.), Tecnos, Madrid, 2013.
- Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, A. Schmitt de Otero (trad.), Trotta, Madrid, 2010.
- Four Articles 1931-1938*, S. Draghici (trad.), Plutarch Press, Corvallis, 1999. [“The Way to the Total State”; “Further Development of the Total State in Germany”; “Total Enemy, Total War and Total State” y “Neutrality According to International Law and National Totality”]
- “*Glossarium (Extraits)*”, D. Trierweiler (trad. y presentación), *Cités* nº 17, 2004, pp. 181-210.
- Hamlet o Hécuba: La irrupción del tiempo en el drama*, R. García Pastor (trad.), Pre-Textos, Valencia, 1993.
- Interpretación europea de Donoso Cortés*, F. de Asís Caballero (trad.), Ediciones Rialp, Madrid, 1963.
- “La Ciencia del Derecho alemana en su lucha contra el espíritu judío”, en Zarka, Y.-Ch., *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, E. Bache Vernal (trad.), Anthropos, Barcelona, 2007.

-“La constitución de la libertad”, en Zarka, Y.-Ch., *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, J. P. Larreta Zulategui (trad.), Anthropos, Barcelona, 2007.

-*La defensa de la Constitución. Estudio acerca de las diversas especies y posibilidades de salvaguardia de la constitución*, M. Sánchez Sarto (trad.), Tecnos, Madrid, 1998.

“El defensor de la Constitución”, en Kelsen, H. y Schmitt, C., *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, J. L. Aja Sánchez (trad.), Tecnos, Madrid, 2008.

-*La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, J. Díaz García (trad.), Alianza, Madrid, 2003.

-“La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, en *El concepto de lo Político*, R. Agapito (trad.), Alianza, Madrid, 1991.

“The Age of Neutralizations and Depoliticizations”, en *The Concept of the Political*, G.Schwab (trad.), The University of Chicago Press, Chicago, 2007.

-“La legislación nacionalsocialista y la reserva del ‘ordre public’ en el derecho privado internacional”, en Zarka, Y.-Ch., *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, V. M. Borrero Zapata (trad.), Anthropos, Barcelona, 2007.

-“La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar”, E. Tierno Galvan (trad.), *Revista de estudios políticos* nº 81, 1955, pp. 3-28.

-“La tiranía de los valores”, en M. Herrero (ed.) *La tiranía de los valores*, A. Schmitt de Otero (trad.), Comares, Granada, 2010.

-*La unidad del mundo*, Ateneo de Madrid, 1951.

-“La visibilidad de la iglesia, Una reflexión escolástica”, *Daimon*, nº 13, 1996.

-*Legalidad y legitimidad*, J. Díaz García (trad.), Aguilar, Barcelona, 1971.

-*Posiciones ante el derecho*, M. Herrero (trad.), Tecnos, Madrid, 2012.

-*Romanticismo político*, L. A. Rossi y S. Schwarzböck (trads.), Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2000.

-*Sobre el parlamentarismo*, T. Nelsson y R. Grueso (trad.), Tecnos, Madrid, 1996.

-*Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, M. Herrero (trad.), Tecnos, Madrid, 1996.

-*State, Movement, People. The Triadic Structure of the Political Unity*, S. Draghici (trad.), Plutarch Press, Corvallis, 2001.

-*Teología política I y II*, F.J. Conde López y J. Navarro Pérez (trad.), Trotta, Madrid, 2009.

Théologie politique (1922, 1969), J.-L. Schlegel (trad. e introd.), Gallimard, París, 1988.

- Teoría de la constitución*, F. Ayala (trad.), Alianza Universidad, Madrid, 2003.
- Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*, A. Schmitt de Otero (trad.), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.
- “Three Possibilities for a Christian Conception of History”, *Telos*, verano 2009, nº 147, pp. 167-170.
- Tierra y Mar, Una reflexión sobre la historia universal*, R. Fernández-Quintanilla (trad.), Trotta, Madrid, 2007.
- y Blumenberg, H., *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, M. Di Serio y O. Nicolini (trads.), Editori Laterza, 2012.

Bibliografía general

- ADORNO, Th., “Dialéctica negativa”, en *Obra completa*, VI, A. Brotons Muñoz (trad.), Akal, Madrid, 2005.
- ADORNO, Th., y HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, J. J. Sánchez (trad.), Trotta, Madrid, 1998.
- AGAMBEN, G., *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, A. Piñero (trad.), Trotta, Madrid, 2006.
- *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, A. G. Cuspinera (trad.), Pre-Textos, Valencia, 2004.
- *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, A. G. Cuspinera (trad.), Pre-Textos, Valencia, 1998.
- *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo Sacer II, 2*, Neri Pozza, Vicenza, 2007.
- *La comunidad que viene*, J. L. Villacañas, C. la Rocca y E. Quirós (trads.), Pre-Textos, Valencia, 2006.
- *Lo abierto. El hombre y el animal*, A. G. Cuspinera (trad.), Pre-Textos, Valencia, 2005.
- ARANZADI, J., *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, Taurus, Madrid, 2000.
- ARENDT, H., *La condición humana*, R. Gil Novales (trad.), Paidós, Barcelona, 1993.
- ARENDT, H y VOEGELIN, E., “Debate sobre el totalitarismo”, *Claves de razón práctica*, nº 124, 2002.
- ARON, R., *L'opium des intellectuels*, Hachette, París, 2002.
- ASSMANN, J., “‘Axial’ Breakthroughs and Semantic ‘Relocations’ in Ancient Egypt and Israel”, en Giesen, B. y Suber, D. (eds.), *Religion and politics: cultural perspectives*, Brill, Leiden, 2005, pp. 39-53.
- “Monotheism and Its Political Consequences”, en Giesen, B. y Suber (eds.), D., *Religion and politics: cultural perspectives*, Brill, Leiden, 2005, pp. 141-159.
- *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.
- *Of God and Gods Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, The University of Wisconsin Press, Madison, 2008.
- *Poder y salvación. Teología y política en el Antiguo Egipto, Israel y Europa*, M. Cuesta Aguirre (trad.), Abada, Madrid, 2015.
- “Political Theology: Religion as Legitimizing Fiction in Antique and Early Modern Critique”, en Giesen, B. y Suber, D. (eds.), *Religion and politics: cultural perspectives*, Brill, Leiden, 2005, pp. 193-203.
- *The Price of Monotheism*, Stanford University Press, Stanford, 2010.

- ARVON, H., *Feuerbach, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Presses Universitaires de France, París, 1964.
- BADIOU, A., *Circonstances, vol. 3: Portées du mot juif*, Léo Scheer, París, 2005.
- “Dieu est mort”, prólogo de *Court traité d'ontologie transitoire*, Éditions du Seuil, París, 1998.
- *San Pablo. La fundación del universalismo*, D. Reggiori (trad.), Anthropos, Barcelona, 1999.
- BAUNIN, M., “Dios y el Estado”, en *Obras completas tomo 4*, D. A. de Santillán (trad.), La Piqueta, Madrid, 1980.
- “The Political Theology of Mazzini”, en *Selected Writings*, S. Cox y O. Stevens (trads.), Jonathan Cape, Londres, 1973.
- BARASH, J. A., “Cassirer, Heidegger, and the Legacy of Davos”, *History and Theory*, Vol. 51:3, Octubre 2012, pp. 436-450.
- “Myth in History, Philosophy of History as Myth: on the Ambivalence of Hans Blumenberg's Interpretation of Ernst Cassirer's Theory of Myth”, *History and Theory* 50, Octubre 2011, pp. 328-340.
- *The symbolic construction of reality: the legacy of Ernst Cassirer*, University of Chicago Press, Chicago, 2008.
- “The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization”, *History and Theory*, vol. 37, febrero 1998, pp. 69-82.
- BAUMAN, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, V. Boschioli (trad.), Gedisa, Barcelona, 1999.
- BENDERSKY, J. W., *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton, 2014.
- BENICHOU, P., *Le sacre de l'écrivain; Le temps des prophètes: doctrines de l'âge romantique; Les mages romantiques; L'école du désenchantement : Sainte-Beuve, Nodier, Musset, Nerval, Gautier*; en *Romantismes français*, 2 vols., Gallimard, París, 2004.
- BENOIST, A. de, “Una nueva campaña infamatoria contra Carl Schmitt”, en *Empresas Políticas* 4, 2004, pp. 47-62.
- BENJAMIN, W., *El origen del drama barroco alemán*, J. Muñoz Millares (trad.), Taurus, Barcelona, 1990.
- *Para una crítica de la violencia y otros ensayos (Iluminaciones IV)*, R. Blatt (trad.), Taurus, Barcelona, 1998.
- “Sur le concept d'histoire”, en *Écrits français*, Gallimard, París, 2003.
- BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, 1959. Edición electrónica: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.beh.evo>.
- BERLIN, I., *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*, H. Rodríguez Toro (trad.), Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1986. [“Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente”, pp. 415-438].

- *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, J. M. Álvarez Flórez (trad.), Península, Barcelona, 2002. [“La rama doblada: sobre el origen del nacionalismo”, pp. 383-418].
- *El mago del norte: Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, J. B. Díaz-Urmaneta Muñoz (trad.), Tecnos, Madrid, 2008.
- *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Madrid, 2000.
- “Prefacio” a Sorel, G., *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2005.
- *Vico y Herder*, C. González del tejo, Cátedra, Madrid, 2000.
- BESANÇON, A., *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Gallimard, París, 2000.
- *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Gallimard, París, 1996.
- BLIN, A., 1648 *La Paix de Westphalie ou la naissance de l'Europe politique moderne*, Complexe, Bruselas, 2006.
- BODEI, R., “Distanza di sicurezza”, prólogo a la ed. italiana de Blumenberg, H., *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora*, il Mulino, Bologna, 1997.
- *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, I. Rosas (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- “Navigatio Vitae. Métaphore et concept dans l'oeuvre de Hans Blumenberg”, *Archives de Philosophie*, 2004/2, t. 67, pp. 211-225.
- “Metafora e mito nell'opera di Hans Blumenberg”, en Borsari, A. (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, il Mulino, Bolonia, 1999, pp. 29-43.
- BORGES, J. L., “La esfera de Pascal”, *Otras inquisiciones*, en *Obras completas I*, RBA-Instituto Cervantes, Barcelona, 2005, pp. 636-638.
- BORSARI, A. (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, il Mulino, Bolonia, 1999. [“L'«Antinomia antropologica». Realtà, mondo e cultura in Hans Blumenberg”, pp. 341-418.]
- BRIENT, E., *The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*, Catholic University of America Press, Washington D.C., 2002.
- BROWN, P., *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*, John Wiley & Sons, Oxford, 2013.
- *The World of Late Antiquity: AD 150–750*, Harvard University Press, Cambridge, 1978.
- BULL, M. (Comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- BURY, J.B., *La idea del progreso*, J. Rodríguez Aramberri y E. Díaz García (trads.), Alianza, Madrid, 2009.
- CACCIARI, M., *Il potere che frena*, Adelphi, Milán, 2013.
- CALONE, P., *Hans Blumenberg. Realtà metaforiche e fenomenologia della distanza*, Università degli Studi di Milano, 2012-13, tesis doctoral: <http://hdl.handle.net/2434/233325>

- CARCHIA, G., “Introduzione all’edizione italiana”, en Blumenberg, H., *Elaborazione del mito*, il Mulino, Bologna, 1991.
- “Introduzione all’edizione italiana”, de Blumenberg, H., *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna, il Mulino, 1986.
- “Platonismo dell’immanenza. Fenomenologia e storia in Hans Blumenberg”, en Borsari, A. (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 215-225.
- CASSINARI, F., “Il mito della storia. La dialettica della ragione storica nella riflessione di Hans Blumenberg”, en Borsari, A. (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 227-256.
- CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- *The Myth of the State*, Yale University Press, Yale, 1946.
- *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, W. C. y Swabey y y M. C. Swabey (trads.), Dover Publications Inc., Nueva York, 1953.
- *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 2: Mythical Thought*, R. Manheim (trad.), Yale University Press, New Haven, 1955.
- CASSIRER, E., KRISTELLER, P.O. y RANDALL, J.H., (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, University of Chicago Press, Chicago, 1948.
- CHAR, R., *L'Âge cassant*, en *Oeuvres Complètes*, Gallimard, París 1995.
- CLASTRES, P., *Investigaciones en antropología política*, E. Ocampo (trad.), Gedisa, Barcelona, 2001.
- *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Les Éditions de Minuit, París, 2003.
- CLAUSEWITZ, C. von, *De la guerra*, Carlos Fortea (trad.), La Esfera de los Libros, Madrid, 2014.
- COCHIN, A., *L'Esprit du jacobinisme. Une interprétation sociologique de la Révolution française*, Presses Universitaires de France, París, 1979
- *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne: Études d'histoire révolutionnaire*, Éditions du Trident, París, 2011.
- COHN, N., *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Pimlico, Londres, 1993.
- COMETA, M., “Mitologie dell’oblio. Hans Blumenberg e il dibattito sul mito”, en Borsari, A. (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, il Mulino, Bologna, 1999, pp. 141-165.
- COMTE, A., *Discours sur l'esprit positif. Suivi de cinq documents annexes*, 1842, edición electrónica de J-M. Tremblay: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.coa.dis1>
- DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, A. Barberá y P. Peñalver (trads.), Tecnos, Madrid, 1997.
- *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Éditions Galilée, París, 1994.
- DETIENNE, M., *La invención de la mitología*, M.-C. Galmarini (trad.), Península, Barcelona, 1985.

- DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, E. Imaz (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1949.
- DONAGGIO, E., *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, S. Sánchez (trad.), Katz, Madrid, 2006.
- DONOSO CORTÉS, J., “Discurso sobre la dictadura”, en Donoso Cortés, J., *Discursos políticos*, Tecnos, Madrid, 2002.
- *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo, considerados en sus principios fundamentales*, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1949.
- DURÁN GUERRA, L., “¿Es posible una fenomenología del mundo de la vida? Comentario a Hans Blumenberg, Teoría del mundo de la vida”, *Investigaciones Fenomenológicas*, nº 11, 2014, pp. 309-323.
- EISENSTADT, S. N., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, Nueva York, 1986.
- “The Religious Origins of Modern Radical Movements”, en Giesen, B. y Suber, D. (eds.), *Religion and politics: cultural perspectives*, Brill, Leiden, 2005, pp. 161-192.
- “The Transformations of the Religious Dimension in the Constitution of Contemporary Modernities” en Giesen, B. y Suber, D. (eds.), *Religion and politics: cultural perspectives*, Brill, Leiden, 2005, pp. 17-37.
- ELI GORDON, P., “Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger, New German Critique”, nº 94, *Secularization and Disenchantment*, invierno 2005, pp. 127-168. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/30040953>
- ELIADE, M., *Histoire des religions et idées religieuses, t. II : De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Payot, París, 1978.
- *Lo sagrado y lo profano*, L. Gil (trad.), Guadarrama, 1981.
- ESPOSITO, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, C. R. Molinari (trad.), Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- *Immunitas. Protección y negación de la vida*, L. Padilla (trad.), Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
- FABER, R., “The Rejection of Political Theology. A Critique of Hans Blumenberg”, *Telos* 72 (1987), 173-186.
- FERRY, L., *El hombre Dios o El sentido de la vida*, M.-P. Sarazín (trad.), Tusquets, Barcelona, 1997.
- FITZGERALD, T., *La ideología de los estudios religiosos*, A. Piquer Otero (trad.), Antonio Machado, Madrid, 2010.
- FRANK, M., *Dios en el exilio. Lecciones sobre la nueva mitología*, A. González Ruiz (trad.), Akal, Madrid, 2004.
- *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, H. Cortés Gabaudan (trad.), Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
- *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, E. Millán-Zaibert (trad.), State University of New York Press, Albany, 2003.
- FRAGIO, A., *Destrucción, cosmos, metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*, Lampi di stampa, Milán, 2013.

- *Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos. Hans Blumenberg and the Contemporary Metaphors of the Universe*, Aracne, Roma 2015.
- FRAGIO, A. y ROS VELASCO, J., “Hans Blumenberg. Filosofía y la literatura entre 1952 y 1958”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 31, nº 2, 2014, pp.483-506.
- FREUND, J., *L'Essence du politique*, Dalloz, Madrid, 2003.
- “Une interpretation de Georges Sorel”, *Nouvelle École*, nº 35, janvier 1980, editado también como introducción a Sorel, G., *Sindicalismo revolucionario*, ENR, Barcelona, 2004, pags. 5-27.
- FREUD, S., *El malestar en la cultura*, M. Rodríguez González y L. López-Ballesteros (trads.), Alianza, Madrid, 2005.
- *Moisés y la religión monoteísta*, R. Rey Ardid (trad.), Alianza, Madrid, 1998.
- *Tótem y tabú*, L. López-Ballesteros (trad.), Alianza, Madrid, 2011.
- “Una dificultad del psicoanálisis”, en *Obras completas*, tomo XVII, Amorrortu, Buenos Aires, 1992.
- FURET, F., *Penser la Révolution française*, Éditions Gallimard, París, 1983.
- GALLI, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bolonia, 1996.
- GARCÍA-DURÁN, P., “La legibilidad del mundo blumenberguiano. Variaciones sobre Prometeo. Narraciones mitológicas sobre la Modernidad en Blumenberg y Schmitt”, *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, vol. 0, nº 15, 2014.
- “Variaciones sobre Prometeo. Narraciones mitológicas sobre la Modernidad en Hans Blumenberg y Carl Schmitt”, *La Torre del Virrey. Revista de estudios culturales*, nº 15, 2014/1, pp. 15-20.
- GARCÍA GUAL, C., “Goethe frente a Prometeo”, *Estudios clásicos*, t. 26, nº 88, 1984.
- *Prometeo: mito y tragedia*, Hiperión, Madrid, 1979.
- GEHLEN, A., *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, C. Cienfuegos (trad.), Paidós, Barcelona, 1993.
- *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, F. Vevia Romero (trad.), Sígueme, Salamanca, 1987.
- GELLNER, E., *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Madrid, 1997.
- GENIALE, M., “Un paradigma teológico-político: Kat-echon ed Epimeteo cristiano”, *Heliopolis. Culture, civiltà, politica*, nº 1-2, año VII, 2009, pp. 89-97.
- GENTILE, E., *Fascismo. Historia e interpretación*, C. Domínguez Gutiérrez (trad.), Alianza, Madrid, 2004.
- *God's Democracy. American Religion after September 11*, Praeger Publishers, Westport, 2008.
- *La religion fasciste. La sacralisation de la politique dans l'Italie fasciste*, Perrin, París, 2002.

- *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Éditions du Seuil, París, 2005.
- GIERKE, O. von, *Teorías políticas de la Edad Media*, P. García-Escudero (trad.), Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1995.
- GILSON, Étienne, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Vrin, París, 1952.
- GOETHE, J. W., *Obras completas III*, Aguilar, Madrid, 1992.
- *Máximas y reflexiones*, Edhasa, Barcelona, 1996.
- GÓMEZ RAMOS, A., *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Akal, Madrid, 2003.
- GONZÁLEZ CANTÓN, C., *La metaforología en Blumenberg, como destino de la analítica existencial*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2004. Disponible en: <http://biblioteca.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t27802.pdf>.
- “Blumenberg versus Heidegger: la metaforología como destino de la analítica existencial”, *Anuario Filosófico*, vol. 38, nº 83, 2005, pp. 725-746.
- “La metaforología como laboratorio antropológico” estudio introductorio a Blumenberg, H., *Conceptos en historias*, Síntesis, Madrid, 2003, pp. 9-25.
- GRAFTON, A., *Falsarios y críticos. Creatividad e impostura en la tradición occidental*, Crítica, Barcelona, 2001.
- GROTIUS, H., *Prolegomena to the law of war and peace*, The Bobbs-Merill Company Inc, United States, 1975.
- GURIAN, W., *Bolchevismo introducción al comunismo soviético*, Rialp, Madrid, 1962.
- HABERMAS J., *Perfiles filosófico políticos*, M. Jiménez Redondo (trad.), Taurus, Madrid, 1975.
- HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea*, Alianza, Madrid, 1988.
- HEGEL, G.W., *Principios de la filosofía del derecho*, J. L. Vermal Beretta (trad.), Edhasa, Barcelona, 2005.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 2005.
- *Lecciones sobre la estética*, A. Brotons Muñoz (trad.), Akal, Madrid, 1989.
- *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., W. Roces (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Hegel, G.W., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, J. Gaos (trad.), Tecnos, 2005.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, J. E. Rivera (trad.), Trotta, Madrid, 2003.
- “La pregunta por la técnica”, en Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, E. Barjau (trad.), Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37.
- “La época de la imagen del mundo”, en Heidegger, M., *Caminos de bosque*, H. Cortés Gabaudan y A. Leyte Coello (trads.), Madrid, Alianza, Madrid, 1996.
- *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, A. Ciria (trad.), Alianza, Madrid, 2007.
- *Nietzsche, II*, J. L. Vermal Beretta (trad.), Destino, Barcelona, 2000.

- HOBBS, Th., “Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil”, en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, III, John Bohn, Londres, 1839. [Ed. cast.: *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, C. Mellizo (trad.), Alianza, Madrid, 2004.]
- “Philosophical Rudiments concerning Government and Society” (De Cive), en *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury II*, John Bohn, Londres, 1841.
- HOBBSBAWM, E., *Naciones y nacionalismo desde 1780*, J. Beltrán (trad.), Crítica, Barcelona, 2000.
- HORKHEIMER, M., *Historia, metafísica y escepticismo*, M. Zurro (trad.), Alianza, Madrid, 1982.
- HUIZINGA, J., *Homo Ludens*, E. Imaz (trad.), Alianza, Madrid, 2000.
- HUMMEL, J., *L'irréductible réalité du politique*, Michalon, París, 2005.
- HUSSERL, E., *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, J. Muñoz y S. Mas (trads.), Crítica, Barcelona, 1991.
- IHL, O., *La fête républicaine*, Gallimard, París, 1996.
- ILLICH, I., “La sociedad desescolarizada”, en *Obras reunidas*, v. I, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- JAY GOULD S., “Escalas y conos: la evolución limitada por el uso de iconos canónicos”, en Sacks, O., Kevles, D. J., Lewontin, R. C., Gould, S. J. y Miller, J. (eds.), *Historias de la ciencia y del olvido*, Siruela, Madrid, 1996.
- JONAS, H., *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, M. Gutiérrez (trad.), Siruela, Madrid, 2000.
- JÜNGER, E., *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, A. Sánchez Pascual (trad.), Tusquets, Barcelona, 1995.
- *El trabajador. Dominio y figura*, A. Sánchez Pascual (trad.), Tusquets, Barcelona 1993.
- KAFKA, F., “En la colonia penitenciaria”, en *La metamorfosis y otros relatos*, Cátedra, Madrid, 1985.
- KAISER, G., “L'éveil du sentiment national. Rôle du piétisme dans la naissance du patriotisme”, *Archives de sociologie des religions*, nº 22, 1966, pp. 59-80.
- KANTOROWICZ, E.H., *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, University of California Press, Berkeley, 1958.
- *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza Universidad, Madrid, 1985.
- “Pro Patria Mori in Medieval Political Thought”, *The American Historical Review*, abril 1951, vol. 56, nº 3, pp. 472-492.
- KEDOURIE, E., *Nacionalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, J. J. Solazabal (trad.), Madrid, 1985.
- KELSEN, H., “Absolutismo y relativismo en Filosofía y en política”, en *¿Qué es justicia?*, Ariel, Barcelona, 1982.

- “Dios y Estado”, en Correas, O., *El otro Kelsen*, UNAM, México, 1989. Disponible en: Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=970>
- *El Estado como integración. Una controversia de principio*, Tecnos, Madrid, 1997.
- *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*, Katz, Madrid, 2006.
- “¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?”, en Kelsen, H. y Schmitt, C. *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Tecnos, Madrid, 2008.
- KEMPLERER, V., *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, Ed. Minúscula, Barcelona, 2004.
- KEPEL, G., *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Éditions du Seuil, París, 2003.
- KERMODE, F., *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción*, L. Moreno de Sáenz (trad.), Gedisa, Barcelona, 2000.
- KERVÉGAN, J-F., *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Presses Universitaires de France, París, 2005.
- “Carl Schmitt et ‘l’unité du monde’”, *Les Études philosophiques*, nº 1, enero 2004, pp. 3-23.
- “L’enjeu d’une théologie politique: Carl Schmitt”, *Revue de métaphysique et de morale*, nº 2, 1995, pp. 201-220.
- KOERNER, J., L., “Ideas about the thing, not the Thing Itself: Hans Blumenberg's style”, *History of the Human Sciences*, 6, nº 4, 1993, pp. 1-10.
- KOLAKOWSKI, L., *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo*, S. Mactley (trad.), Herder, Barcelona, 1996.
- “El clérigo y el bufón: la herencia teológica de la filosofía actual”, en Kolakowski, L., *El hombre sin alternativa. Sobre la posibilidad o imposibilidad de ser marxista*, Alianza, Madrid, 1970.
- *La presencia del mito*, G. Bolado (trad.), Cátedra, Madrid, 1990.
- *Las principales corrientes del marxismo*, 3 vols., Alianza, 1976-78.
- KOPP-OBERSTEBRINK, H., “Between Terror and Play: The Intellectual Encounter of Hans Blumenberg and Jacob Taubes”, *Telos* nº 158, primavera 2012, pp. 119-134.
- KOSELLECK, R., “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, en *Aceleración, prognosis y secularización*, F. Oncina Coves (trad.), Pre-Textos, Valencia, 1996.
- *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, R. Vega y J. Pérez de Tudela (trad.), Trotta, Madrid 2007.
- *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, N. Smilg (trad.), Paidós, Barcelona, 1993.
- *Historia y hermenéutica*, J. L. Villacañas y F. Oncina, (compils.), Paidós, Barcelona, 1997.

- *historia/Historia*, A. Gómez Ramos (trad.), Trotta, Madrid, 2004.
- *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Trotta, 2012, L. Fernández Torres (trad.), Madrid.
- KUHN, Th., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- LAMPEDUSA, G.T. di, *El Gatopardo*, Cátedra, Madrid, 1995.
- LEFORT, C., *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos, Barcelona, 2004.
- *Écrire à l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, París, 1992.
- LEIBNIZ, G., *Escritos filosóficos*, Antonio Machado, Madrid, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Mythologiques, IV: l'Homme nu*, Plon, París, 1971.
- LEWITSCHAROFF, S., *Blumenberg*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2013.
- LORENZ, K., “La doctrina apriorística de Kant a la luz de la biología actual”, en *La acción de la naturaleza y el destino del hombre*, Alianza, Madrid, 1988.
- LOVEJOY, A. O., *La gran Cadena del Ser*, Icaria, Barcelona, 1983.
- LÖWITH, C., *De Hegel à Nietzsche*, R. Laureillard (trad.), Gallimard, París 1981.
- *El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX*, A. Kovacsics (trad.), Herder, Barcelona, 1998.
- *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, J. Fernández Buján (trad.), Aguilar, Madrid, 1956.
- “Recensione del libro di Hans Blumenberg Die Legitimität der Neuzeit”, *Aut-Aut*, Nuova Serie 222, 1987, p. 60-66.
- *Max Weber and Karl Marx* (trad.), H. Fantel, Routledge, Londres, 1993.
- LUBAC, H. de, *El drama del humanismo ateo*, C. Castro Cubells (trad.), Encuentro, Madrid, 1990.
- LÜBBE, H., *La secolarizzazione, storia e analisi di un concetto*, P. Pioppi (trad.), il Mulino, Bolonia, 1970.
- *Filosofía práctica y teoría de la historia*, E. Garzón Valdés (trad.), Alfa, Barcelona, 1983.
- MACHADO, A., *Juan de Mairena, sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*, Cátedra, Madrid, 1986.
- MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, J.R. Capella (trad.), Trotta, 2005, Madrid.
- MAIER, H., (ed.), *Totalitarianism and Political Religions Volume I: concepts for the comparison of dictatorships*, J. Bruhn (trad.), Taylor & Francis e-Library, 2005.
- *Totalitarianism and Political Religions Volume III: Theory and history of interpretation*, J. Bruhn (trad.), Taylor & Francis e-Library, 2008.
- MAIER, H. y SCHÄFER (eds.), *Totalitarianism and Political Religions Volume II: Concepts for the comparison of dictatorships*, Taylor & Francis e-Library, 2007.

- MANNHEIM, K., *Ideología y utopía*, E. Terrón (trad.), Aguilar, Madrid, 1966.
- MARÍN-CASANOVA, J. A., “Un sentir metafórico común: Vico y Blumenberg”, *Cuadernos sobre Vico*, 9/10, 1998, pp. 109-133.
- “La filosofía en forma: el fondo metafórico”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 3, 2001, pp. 267-281.
- MARQUARD, O., *Adiós a los principios*, E. Ocaña (trad.), Institució Alfons el Magnànim. Valencia, 2000.
- *Apología de lo contingente*, J. Navarro Pérez (trad.), Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1999.
- *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*, N. Espinosa (trad.), Katz, Buenos Aires, 2006.
- *Filosofía de la compensación. Escritos de antropología filosófica*. M. Tafalla (trad.), Paidós, Barcelona, 2001.
- *Individuo y división de poderes. Estudios filosóficos*, J. L. López de Lizaga (trad.), Trotta, 2012.
- *Las dificultades con la filosofía de la historia. Ensayos*, E. Ocaña (trad.), Pre-Textos, 2007.
- MARRAMAO, G. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, P.M. García Fraile (trad.), Paidós, Barcelona, 1998.
- *Poder y secularización*, J. R. Capella (trad.), Península, Barcelona, 1989.
- MARX, K., *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Ayuso, Madrid, 1971.
- *La ideología alemana I*, J. Vergara Acuña(trad.), Losada, Madrid, 2005.
- *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1971.
- *Manuscritos de economía y filosofía*, F. Rubio Llorente (trad.), Alianza, Madrid, 2001.
- MARX, K. y ENGELS, F., *Manifiesto comunista*, P. Ribas Ribas (trad.), Alianza, Madrid, 2001.
- MASUZAWA, T., *The Invention of World Religions*, University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- MCCORMICK, J. P., “Identifying or Exploiting the Paradoxes of Constitutional Democracy? An Introduction to Carl Schmitt's Legality and Legitimacy”, introd. a Schmitt, C., *Legality and Legitimacy*, Duke University Press, Durham, 2004.
- MCKNIGHT, S. A., “The Legitimacy of the Modern Age The Lowith-Blumenberg Debate in Light of Recent Scholarship”, *Political Science Reviewer*, 19, nº1 primavera 1990.
- MEIER, H., *Carl Schmitt, Leo Strauss y “El concepto de lo político”: sobre un diálogo entre ausentes*, A. Obermeier (trad.), Katz, Buenos Aires, 2008.

- *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, M. Brainer (trad.), The University of Chicago Press, Chicago, 1998.
- *Leo Strauss y el problema teológico-político*, M. A. Gregor y M. Dimopulos (trads.), Katz, Buenos Aires, 2006.
- METZ, J., B., *Dios y tiempo. Nueva teología política*, D. Romero (trad.), Trotta, Madrid, 2002.
- MOMIGLIANO, A., (ed.), *De paganos, judíos y cristianos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- (ed.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford University Press, Nueva York, 1963.
- MONOD, J.-C., *Hans Blumenberg*, Belin, París, 2007.
- *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, J. Vrin, París, 2002.
- “A rhetorical approach of politics: Blumenberg’s principle of insufficient reason and its pascalian consequences”, *Kronos* 2 (25), 2013.
- “Les mondes de Hans Blumenberg. Présentation”, *Archives de Philosophie*, 2004/2 t. 67, pp. 203-209: <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2004-2-page-203.htm>
- “Métaphores et métamorphoses: Blumenberg et le substantialisme historique”, *Revue germanique internationale*, 10, 1998: <http://rgi.revues.org/698>
- MOSSE, C., *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism & Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Howard Fertig, Nueva York, 2001.
- *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*, Oxford University Press, Nueva York, 1990.
- *Crisis German Ideology. Intellectual origins of the Third Reich*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1966.
- MOUFFE, Ch., *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona, M. A. Galmarini, 1999.
- NAVARRETE ALONSO, R., *Alcance jurídico-político de la concepción mesiánica del tiempo histórico. Franz Rosenzweig crítico de Carl Schmitt*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2013.
- “Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 52, enero-junio 2015, pp. 349-364.
- “Secularización, escatología y mesianismo: una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia”, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, nº 7, 2012, pp. 315-324.
- NICHOLLS, A., *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth*, Routledge, Nueva York, 2014.

- NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, A. Sánchez Pascual (trad.), Alianza, Madrid, 1998.
- NONGBRI, B., *Before religion. A history of a modern concept*, Yale University Press, New Haven, 2013.
- OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, F. Vela (trad.), Alianza, Madrid, 2001.
- OZOUF, M., *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Gallimard, París, 1976.
- PANNENBERG, W., “Christianity as the Legitimacy of the Modern Age”, en *The Idea of God and Human Freedom*, Vol. 3, Westminster Press, Londres, 1973, pp. 178–191.
- PETERSON, E., *El monoteísmo como problema político*, G. Uríbarri Bilbao y A. Andreu Rodrigo (trads.), Trotta, Madrid, 1999.
- PERRAULT C., *Parallèle des Anciens et des Modernes*, Slatkine, Ginebra, 1979.
- PIÑERO, A., *Cristianismos derrotados*, Edaf, Madrid, 2007.
- PIÑERO, A., MONTSERRAT TORRENTS, J., y GARCÍA BAZÁN, F., (eds.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, tres vols., Trotta, Madrid, 2000-2004.
- PIPPIN, R. B., “Blumenberg and the modernity problem”, *Review of Metaphysics* 40, marzo 1987, pp. 535-557.
- PLATÓN, “Menón”, en *Diálogos II*, Gredos, Madrid, 1999.
- “República”, en *Diálogos IV*, Gredos, Madrid, 2000.
- PLESSNER, H., *La risa y el llanto: investigación sobre los límites del comportamiento humano*, L. García ortega (trad.), Trotta, Madrid, 2007.
- *Límites de la comunidad: crítica al radicalismo social*, T. Menegazzi y V. Granado (trads.), Siruela, Madrid, 2012.
- POLANYI, K., *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, J. Varela y F. Álvarez-Uría (trad.), La Piqueta, Madrid, 1989.
- POLIAKOV, L., *Le Mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Calmann-Lévy, París, 1971.
- POLLÁN, T., “¿Fin de la excepción humana?”, conferencia pronunciada en la Fundación Juan March, en el marco de los Seminarios de filosofía, 20/01/2011: <http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=22712>
- “Variaciones sobre el ‘bricoleur’”, *Revista de Occidente*, nº 256, 2002, pp. 61-82.
- PROUDHON, P. J., “Les Confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de février”, en *Œuvres complètes de P.-J. Proudhon*, t. IX, Librairie Internationale A. Lacroix & C., 1876.
- PUECH, H.-Ch., *En quête de la gnose, t. I: La gnose et le temps*, Gallimard, París, 1978.
- *En quête de la gnose, t. II: Sur l'évangile selon Thomas*, Gallimard, París, 1978.
- *Sur le manichéisme et autres essais*, Flammarion, París, 1979.

- REEVES, M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: a Study in Joachimism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1993.
- (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford University Press, Nueva York, 1992.
- REVAULT D'ALLONNES, M., “Sommes-nous vraiment ‘déthéologisés’? Carl Schmitt, Hans Blumenberg et la sécularisation des temps modernes”, *Les études philosophiques*, 2004/1 n° 68, pp. 25-37.
- RINGER, Fritz. K., *El ocaso de los mandarines alemanes. La comunidad académica alemana, 1890-1933*, Pomares-Corredor, Girona, 1996.
- RITTER, J., *Subjetividad. Seis ensayos*, Alfa, 1986, Barcelona, R. de la Vega (trad.), pp. 93-123.
- RIVERA GARCÍA, A., “Relativismo e historia de los conceptos políticos”, *Daimon: Revista de filosofía*, n° 24, 2001, pp. 93-110.
- “La secularización después de Blumenberg”, *Res publica*, 11-12, 2003, pp. 95-142.
- “Teología política. Consecuencias jurídico-políticas de la ‘Potentia Dei’”, *Daimon. Revista de filosofía*, n° 23, 2001, pp. 171-184.
- RORTY, R., “Against Belatedness”, reseña de Blumenberg, H., *The Legitimacy of the Modern Age*, R. Wallace (trans.), *London Review of Books [Online]*, vol. 5 n° 11, 16 de junio de 1983, pp. 3-5, <http://www.lrb.co.uk/v05/n11/richard-rorty/against-belatedness>
- *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, J. Vergés Gifra (trad.), Ariel, Barcelona, 2000.
- ROSENBERG, A., *El mito del siglo XX. Una valoración de las luchas anímico anímico-espirituales de las formas en nuestro tiempo*, Wotan, Barcelona, 2002.
- ROUSSEAU, J.-J., *Du contrat sociale ou Principes du droit politique*, Librairie générale française, París, 2006.
- *Lettres écrites de la Montagne*, L’Age d’Homme, Lausana, 2007.
- SAFRANSKI, R., *El mal o El drama de la libertad*, R. Gabás (trad.), Tusquets, Barcelona, 2002.
- SAHLINS, M., *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*, University of Chicago Press, Chicago, 2004.
- *Economía de la edad de piedra*, E. Muñiz y E. Rosa Fondevila (trad.), Akal, Madrid, 1987.
- SAINT-SIMON, C.-H., *Catéchisme des industriels*, ed. elctr. a partir de Claude-Henri de Saint-Simon, *La physiologie sociale. Oeuvres choisies*, Presses Universitaires de France, 1965: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.sac.phy>
- SÁNCHEZ FERLOSIO, R., *Campo de retamas*, Penguin Randhom House, Barcelona, 2015.
- *God & Gun. Apuntes de polemología*, Destino, Barcelona, 2010.
- *La hija de la guerra y la madre de la patria*, Barcelona, Destino, Barcelona, 2002.
- *Las semanas del jardín*, Destino Libro, Barcelona, 2005.

- *Mientras no cambien los dioses nada habrá cambiado*, Destino, Barcelona, 1986.
- *Sobre la guerra*, Barcelona, Destino, 2007.
- *Un escrito sobre la guerra. Capítulo de apuntes de polemología*, Colección de obras inéditas, Instituto Cervantes de Roma, Roma, 2005.
- SCHAEFFER, J.-M., *El fin de la excepción humana*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Librería del jurista, 1990.
- SCHLEGEL, F., *Poesía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1994.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, A. Ginzo Fernández (trad.), Tecnos, Madrid, 1990.
- SCHOLEM, G., “Algunas consideraciones sobre la teología judía en este tiempo”, en “*Hay un misterio en el mundo*”. Tradición y secularización, M. Abella (trad.), Trotta, Madrid, 2006.
- SCHULZ, D., “L’âge moderne et sa légitimité. Sur la controverse entre Hans Blumenberg et Carl Schmitt”, la vie des idées, 23/10/2008:
http://www.laviedesidees.fr/IMG/pdf/20081023_SchulzSchmittBlumenberg.pdf
- SHAKESPEARE, W., *The Complete Works*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- SHINER, L., “The Concept of Secularization in Empirical Research”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 6, nº. 2, otoño, 1967, pp. 207-220.
- “The Meanings of Secularization”, en Childress, J. y Harned, D. (eds.), *Secularization and the Protestant Prospect*, Westminster Press, Philadelphia, 1970, pp. 30-42.
- SIMMEL, G., *Filosofía del dinero*, R. Cotarelo (trad.), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1976.
- SIRONNEAU, J.-P., “Eschatologie et décadence dans les ‘religions politiques’”, *Cahiers Figures*, nº 1: Décadence et apocalypse, 1986, pp. 87-105.
- SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento y II. La Reforma*, J. J. Utrilla (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- SOMMER, M., “La secolarizzazione come metafora in Blumenberg”, *Fenomenologia e Società*, 12 (1989) 2, 25-37.
- SOREL, G., *Les illusions du progrès*, Slatkine, Ginebra-París, 1981.
- *Réflexions sur la violence*, Marcel Rivière et Cie, París, 1972. Disponible en:
<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.sog.ref>
- *Sindicalismo revolucionario*, ENR, Barcelona, 2004.
- SPERBER, D., “The Guru Effect”, *Review of Philosophy and Psychology*, 12(1), 2010.
- SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, A. Domínguez (trad.), Alianza, Madrid, 2003.
- STALLAERT, Ch, *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Anthropos, Barcelona, 1998.

- *Ni una gota de sangre impura: la España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2006.
- STEINER, G., *Nostalgia del absoluto*, M. Tabuyo y A. López Tobajas (trads.), Siruela, Madrid, 2001.
- STEIGMANN-GALL, R., *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity, 1919-1945*, Cambridge University Press, Nueva York, 2003.
- STORME, T., *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un oecumenisme judéo-chrétien*, Cerf, París, 2008.
- STRAUSS, L., “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt”, en Meier, H., *Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político": sobre un diálogo entre ausentes*, Katz, Buenos Aires, 2008.
- *Spinoza's Critique of Religion*, The University of Chicago Press, 1997.
- *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- TAL, U., *Religion, Politics and Ideology in the Third Reich. Selected Essays*, Routledge, Nueva York, 2004.
- “Structures of German ‘Political Theology’ in the Nazi Era”, en *Religion, Politics and Ideology in the Third Reich. Selected Essays*, Routledge, Londres, 2004.
- TALMON, J. L., *Los orígenes de la democracia totalitaria*, M. Cardenal Iracheta (trad.), Aguilar, Barcelona, 1956.
- *Mesianismo político. La etapa romántica*, A. Gobernado (trad.), Aguilar, Barcelona, 1969.
- *Myth of Nation and Vision of Revolution. Ideological Polarization in the Twentieth Century*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1991.
- TANIZAKI, J., *El elogio de la sombra*, J. Escobar (trad.), Siruela, Madrid, 2010.
- TAUBES, J., *Del culto a la cultura: Elementos para una crítica de la razón histórica* S. Villegas (trad.), Katz, Madrid, 2007.
- *En divergent accord. À propos de Carl Schmitt*, Payot & Rivages, París, 2003.
- (ed.) *Il principe di questo mondo. Saggi su Carl Schmitt*, La Casa Usher, Florencia, 2010.
- *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, Éditions du Seuil, París, 1999.
- *Occidental Eschatology*, Stanford University Press, Stanford, 2009.
- TOCQUEVILLE, A., *El Antiguo Regimen y la revolución*, 2 vols., Alianza, Madrid, 1998.
- TODOROV, T., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Península, Barcelona, 2002.
- TÖNNIES, F., *Community and Civil Society*, Cambridge University Press, Nueva York, 2001.

- TRIERWEILER, D. (ed.), “À propos de Hans Blumenberg”. Entretien avec Denis Trierweiler, *Cahiers philosophiques*, 2010/3, n° 123, pp. 101-109.
- *Hans Blumenberg: anthropologie philosophique*, Presses Universitaires de France, París, 2010.
- “‘Polla ta deina, ou comment dire l'innommable’ Une lecture d'Arbeit am Mythos”, *Archives de Philosophie*, 2004/2, t. 67, pp. 249-268.
- TROELTSCH, E., *El protestantismo y el mundo moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- VALDECANTOS, A., *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo*, Díaz & Pons, Madrid, 2014.
- VATTIMO, G. (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, C. Cattropi y M. N. Mizraji (trads.), Gedisa, Barcelona, 2001.
- VERNANT, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, M. Ayerra (trad.), Paidós, Barcelona, 1992.
- *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, J. D. López Bonillo (trad.), Ariel, Barcelona, 1993.
- VEYNE, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Editions du Seuil, París, 1983.
- VILLACANAÑAS, J.-L., (ed.) “Blumenberg: la apuesta por una ilustración tardía”, *Anthropos* 239, 2013.
- “De nobis ipsis silemus. Reflexiones Sobre Blumenberg, lector de Kant”, *Daimon*, n° 33, 2004.
- “Dificultades con la Ilustración”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 11, n° 21, 2009, pp. 27-43.
- “Historia de la razón y giro copernicano”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 37, 2004, pp. 67-88.
- “La leyenda de la liquidación de la teología política”, postfacio a Schmitt, C., *Teología política I y II*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 135-180.
- *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- VOEGELIN, E., *From Enlightenment to Revolution*, Duke University Press, Durham, 1975.
- *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, J. Ibarburu (trad.), Katz, Madrid, 2006.
- *Science, Politics and Gnosticism*, Regnery Publishing, 1997;
- VONDUNG, K., *The Apocalypse in Germany*, University of Missouri Press, Columbia, 2000.
- VRIES, H. y SULLIVAN, L. E. (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, Fordham University Press, Nueva York, 2006.
- WALLACE, R. M., “Progress, Secularization, and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate”, *New German Critique* 22, 1981, pp. 63-80.

- “Translator's Introduction”, en Blumenberg, H., *The Genesis of the Copernican World*, MIT Press, Cambridge, 1987.
- “Translator's Introduction”, en Blumenberg, H., *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge, 1999.
- “Translator's Introduction”, en Blumenberg, H., *Work On Myth*, MIT Press, Cambridge, 1990.
- WEBER, M., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964. Madrid, 2002.
- *El político y el científico*, F. Rubio Llorente (trad.), Alianza, Madrid, 1979.
- *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., J. Almazán y J. Carabaña (trads.), Taurus, Madrid, 1983.
- WETZ, F. J., *Hans Blumenberg: la modernidad y sus metáforas*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1996.
- “The Phenomenological Anthropology of Hans Blumenberg”, *Iris*, I, 2 Octubre 2009, pp. 389-414.
- WISMANN, H., “À propos de Hans Blumenberg”. Entretien avec Heinz Wismann, *Cahiers philosophiques*, 2010/3 n° 123, pp. 89-100.
- WOLIN, R. “Karl Löwith: The Stoic Response to Modern Nihilism” en *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, Princeton, 2001, pp. 70–100.
- “Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror”, *Political Theory*, vol. 20, n° 3, agosto, 1992, pp. 424-447.
- *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, M. Condor (trad.), Cátedra, Madrid, 2003.
- ZARKA, Y.-Ch., (Coord.) *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, Presses Universitaires de France, París, 2009.
- *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, T. Valladolid Bueno (trad.), Anthropos, Barcelona, 2007.

Biblia del peregrino, traducción dirigida por Luis Alonso Schökel, Ediciones Mensajero, Bilbao, 2001.

